الاقتصاد في الاعتقاد

أبو حامد الغزالي

بسم الله الرحمن الرحيم

الفهرست

الحمد لله الذي اجتبى من صفوة عباده عصابة الحق وأهل السنة، وخصهم من بين سائر الفرق بمزايا اللطف والمنة، وأفاض عليهم من نور هدايته ما كشف به عن حقائق الدين، وأنطق ألسنتهم بحجته التي قمع بها ضلال الملحدين، وصفى سرائرهم من وساوس الشياطين، وطهر ضمائرهم عن نزغات الزائغين، وعمر أفئدتهم بأنوار اليقين حتى اهتدوا بها إلى أسرار ما أنزله على لسان نبيه وصفيه محمد صلى الله عليه وسلم سيد المرسلين، واطلعوا على طريق التلفيق بين مقتضيات الشرائع وموجبات العقول؛ وتحققوا أن لا معاندة بين الشرع المنقول والحق المعقول. وعرفوا أن من ظن من الحشوية وجوب الجمود على التقليد، واتباع الظواهر ما أتوا به إلا من ضعف العقول وقلة البصائر. وإن من تغلغل من الفلاسفة وغلاة المعتزلة في تصرف العقل حتى صادموا به قواطع الشرع، ما أتوا به إلا من خبث الضمائر. فميل أولئك إلى التفريط وميل هؤلاء إلى الافراط، وكلاهما بعيد عن الحزم والاحتياط. بل الواجب المحتوم في قواعد الاعتقاد ملازمة الاقتصاد والاعتماد على الصراط المستقيم؛ فكلا طرفي قصد الأمور ذميم. وأنى يستتب الرشاد لمن يقنع بتقليد الأثر والخبر، وينكر مناهج البحث والنظر، أو لا يعلم انه لا مستند للشرع إلا قول سيد البشر صلى الله عليه وسلم، وبرهان العقل هو الذي عرف به صدقه فيما أخبر، وكيف يهتدي للصواب من اقتفى محض العقل واقتصر، وما استضاء بنور الشرع ولا استبصر ؟ فليت شعري كيف يفزع إلى العقل من حيث يعتريه العي والحصر ؟ أو لا يعلم ان العقل قاصر وأن مجاله ضيق منحصر ؟ هيهات قد خاب على القطع والبتات وتعثر بأذيال الضلالات من لم يجمع بتأليف الشرع والعقل هذا الشتات. فمثال العقل البصر السليم عن الآفات والاذاء. ومثال القرآن الشمس

المنتشرة الضياء. فاخلق بأن يكون طالب الاهتداء المستغني إذا استغني بأحدهما عن الآخر في غمار الأغبياء، فالمعرض عن العقل مكتفياً بنور القرآن، مثاله المتعرض لنور الشمس مغمضاً للأجفان، فلا فرق بينه وبين العميان. فالعقل مع الشرع نور على نور، والملاحظ بالعين العور لأحدهما على الخصوص متدل بحبل غرور. وسيتضح لك أيها المشوق إلى الاطلاع على قواعد عقائد أهل السنة، المقترح تحقيقها بقواطع الأدلة، أنه لم يستأثر بالتوفيق للجمع بين الشرع والتحقيق فريق سوى هذا الفريق. فاشكر الله تعالى على إقتفائك لآثارهم وانخراطك في سلك نظامهم وعيارهم واختلاطك بفرقتهم؛ فعساك أن تحشر يوم القيامة في زمرتهم. نسأل الله تعالى أن يصفي أسرارنا عن كدورات الضلال، ويغمرها بنور الحقيقة، وأن يخرس ألسنتنا عن النطق بالباطل، وينطقها بالحق والحكمة إنه الكريم الفائض المنة الواسع الرحمة.

باب

ولنفتح الكلام ببيان اسم الكتاب، وتقسيم المقدمات والفصول والأبواب. أما اسم الكتاب فهو الاقتصاد في الاعتقاد. وأما ترتيبه فهو مشتمل على أربع تمهيدات تجري مجرى التوطئة والمقدمات، وعلى أربع أقطاب تجري مجرى المقاصد والغايات.

التمهيد الأول: في بيان أن هذا العلم من المهمات في الدين.

التمهيد الثاني: في بيان أنه ليس مهماً لجميع المسلمين بل لطائفة منهم مخصوصين.

التمهيد الثالث: في بيان أنه من فروض الكفايات لا من فروض الأعيان.

التمهيد الرابع: في تفصيل مناهج الأدلة التي أوردتها في هذا الكتاب.

وأما الأقطاب المقصودة فأربعة وجملتها مقصورة على النظر في الله تعالى. فإنا إذا نظرنا في العالم لم ننظر فيه من حيث أنه عالم وجسم وسماء وأرض، بل من حيث أنه صنع الله سبحانه. وإن نظرنا في النبي عليه السلام لم ننظر فيه من حيث أنه انسان وشريف وعالم وفاضل؛ بل من حيث أنه رسول الله. وان نظرنا في أقواله لم ننظر من حيث أنها أقوال ومخاطبات وتفهيمات؛ بل من حيث أنها تعريفات بواسطته من الله تعالى، فلا نظر إلا في الله ولا مطلوب سوى الله وجميع أطراف هذا العلم يحصرها النظر في ذات الله تعالى وفي صفاته سبحانه وفي أفعاله عز وجل وفي

رسول الله صلى الله عليه وسـلم وما جاءنا على لسـانه من تعريف الله تعالى. فهي إذن أربعة أقطاب:

القطب الأول: النظر في ذات الله تعــالى. فنــبين فيه وجــوده وانه قـديم وأنه بـاق وأنه ليس بجـوهر ولا جسم ولا عـرض ولا محـدود بحد ولا هو مخصـوص بجهـة، وأنه مـرئي كما أنه معلـوم وأنه واحـد؛ فهـذه عشـرة دعـاوى نبينها في هـذا القطب.

القطب الثاني: في صفات الله تعالى. ونبين فيه أنه حي عالم قــادر مريد سميع بصير متكلم وأن له حياة وعلماً وقدرة وإرادة وسـمعاً وبصـراً وكلامـاً، ونـذكر أحكـام هـذه الصـفات ولوازمها وما يفترق فيها وما يجتمع فيها من الأحكـام، وأن هذه الصفات زائدة على الذات وقديمة وقائمة بالـذات ولا يجوز أن يكون شيء من الصفات حادثاً.

القطب الثالث: في أفعال الله تعالى. وفيه سبعة دعــاوى وهو انه لا يجب على الله تعــالى التكليف ولا الخلق ولا الثـواب على التكليف ولا رعاية صلاح العبـاد ولا يسـتحيل منه تكليف ما لا يطاق ولا يجب عليه العقاب على المعاصي ولا يستحيل منه بعثه الأنبياء عليهم السلام؛ بل يجوز ذلك. وفي مقدمة هذا القطب بيان معنى الواجب والحسن والقبيح.

القطب الرابـع: في رسل اللـه، وما جـاء على لسـان رسـولنا محمد صــلى الله عليه وســلم من الحشر والنشر والجنة والنــار والشفاعة وعذاب القـبر والمـيزان والصـراط، وفيه أربعة أبواب:

البــاب الأول: في إثبـات نبــوة محمد صــلى الله عليه وسلم.

الباب الثاني: فيما ورد على لسانه من أمور الآخرة.

الباب الثالث: في الإمامة وشروطها.

البــاب الرابــع: في بيــان القــانون في تكفــير الفــرق المبتدعة.

التمهيد الأول في بيان أن الخوض في هذا العلم مهم في الدين

اعلم أن صرف الهمة إلى ما ليس بمهم، وتضييع الزمـان بما عنه بد هو غاية الضلال ونهاية الخسـران سـواء كـان المنصـرف إليه بالهمة من العلوم أو من الأعمال، فنعوذ بالله من علم لا ينفع. وأهم الأمور

لكافة الخلق نيل السعادة الأبدية واجتناب الشقاوة الدائمة، وقد ورد الأنبياء وأخبروا الخلق بأن لله تعالى على عباده حقوقاً ووظائف في أفعالهم وأقوالهم وعقائدهم. وأن من لم ينطق بالصدق لسانه ولم ينطو على الحق ضميره ولم تتزين بالعدل جوارحه فمصيره إلى النار وعاقبته للبوار. ثم لم يقتصروا على مجرد الإخبار بل استشهدوا على صدقهم بأمور غريبة وأفعال عجيبة خارقة للعادات خارجة عن مقدورات البشر، فمن شاهدها أو سمع أحوالها بالأخبار المتواترة سبق إلى عقله إمكان صدقهم، بل غلب على ظنه ذلك بأول السماع قبل أن يمعن النظر في تمييز المعجزات عن عجائب الصناعات. وهذا الظن البديهي أو التجويز الضروري ينزع الطمأنينة عن القلب ويحشوه بالاستشعار والخوف ويهيجه للبحث والافتكار ويسلب عنه الدعة والقرار ويحذره مغبة التساهل والإهمال ويقرر عنده أن الموت آت لا محالة وأن ما بعد الموت منطو عن أبصار الخلق وأن ما أخبر به هؤلاء غير خارج عن حيز الإمكان. فالحزم ترك التواني في الكشف عن حقيقة هذا الأمر. فما هؤلاء مع العجائب التي أظهروها في إمكان صدقهم قبل البحث عن تحقيق قولهم بأقل من شخص واحد يخبرنا عن خروجنا من دارنا ومحل استقرارنا بأن سبعاً من السباع قد دخل الدار فخذ حذرك واحترز منه لنفسك جهدك، فإنا بمجرد السماع إذا رأينا ما أخبرنا عنه في محل الامكان والجواز لم نقدم على الدخول وبالغنا في الاحتراز فالموت هو المستقر والوطن قطعاً، فكيف لا يكون الاحتراز لما بعده مهماً ؟ فإذن أهم الممات أن نبحث عن قوله الذي قضى الذهن في بادئ الرأي وسابق النظر بامكانه أهو محال في نفسه على التحقيق أو هو حق لا شك فيه ؟ فمن قوله ان لكم رباً كلفكم حقوقاً وهو يعاقبكم على تركها ويثيبكم على فعلها وقد بعثني رسولاً إليكم لأبين ذلك لكم، فيلزمنا لا محالة أن نعرف أن لنا رباً أم لا. وإن كان فهل يمكن أن يكون حياً متكلماً حتى يأمر وينهى ويكلف ويبعث الرسل، وإن كان متكلماً فهل هو قادر على أن يعاقب ويثيب إذا عصيناه أو أطعناه، وإن كان قادراً فهل هذا الشخص بعينه صادق في قوله أنا الرسول إليكم. فإن اتضح لنا ذلك لزمنا لا محالة، إن كنا عقلاء، أن نأخذ حذرنا وننظر لأنفسنا ونستحقر هذه الدنيا المنقرضة بالاضافة إلى الآخرة الباقية فالعاقل من ينظر لعاقبته ولا يغتر بعاجلته. ومقصود هذا العلم إقامة البرهان على وجود الرب تعالى وصفاته وأفعاله وصدق الرسل كما فصلناه

في الفهرسـت. وكل ذلك مهم لا محيص عنه لعاقـل. فـإن قلت اني لست منكراً هذا الانبعاث للطلب من نفسي ولكـني لست أدري أنه ثمــرة الجبلة والطبع وهو مقتضى العقل أو هو مــوجب الشــرع إذ للناس كلام في مـدارك الوجـوب؛ فهـذا انما تعرفه في آخر الكتـاب عند تعرضنا لمدارك الوجوب. والاشتغال به الآن فضول بل لا سـبيل بعد وقــوع الانبعـاث إلى الانتهـاض لطلب الخلاص. فمثـال الملتفت إلى ذلك مثال رجل لدغته حية أو عقرب وهي معاودة اللدغ والرجل قـادر على الفـرار ولكنه متوقف ليعـرف ان الحية جاءته من جـانب اليمين أو من جانب اليسار، وذلك من أفعـال الأغبيـاء الجهـال نعـوذ بالله من الاشتغال بالفضول مع تضييع المهمات والأصول.

التمهيد الثاني في بيان الخوض في هذا العلم وإن كان مهماً فهو في حق بعض الخلق ليس بمهم بل المهم لهم تركه

إعلم أن الأدلة التي نحررها في هذا العلم تجري مجرى الأدوية التي يعالج بها مرض القلوب. والطبيب المسـتعمل لها إن لم يكن حاذقـاً ثاقب العقل رصين الرأي كـان ما يفسـده بدوائه أكـثر مما يصـلحه. فليعلم المحصل لمضمون هذا الكتـاب والمسـتفيد لهـذه العلـوم أن الناس أربع فرق:

الفرقة الأولى: آمنت بالله وصـــــدقت رســـــوله واعتقـــــدت الحق وأضمرته واشتغلت إما بعبادة وإما بصناعة؛ فهؤلاء ينبغي أن يــتركوا وما هم عليه ولا تحرك عقائـدهم بالاسـتحثاث على تعلم هـذا العلم، فــإن صــاحب الشــرع صــلوات الله عليه لم يطــالب العــرب في مخاطبته إيــاهم بــأكثر من التصـديق ولم يفـرق بين أن يكـون ذلك بإيمـان وعقد تقليـدي أو بيقين برهـاني. وهـذا مما علم ضـرورة من مجـاري أحواله في تزكيته إيمـان من سـبق من أجلاف العـرب إلى تصديقه ببحث وبرهان؛ بل بمجرد قرينة ومخيلة سبقت إلى قلــوبهم فقادتها إلى الإذعان للحق والانقياد للصدق فهؤلاء مؤمنـون حقـاً فلا ينبغي أن تشـــوش عليهم عقائـــدهم، فإنه إذا تليت عليهم هـــذه البراهين وما عليها من الاشكالات وحلها لم يؤمن أن تعلق بأفهامهم مشكلة من المشكلات وتسـتولي عليها ولا تمحى عنها بما يـذكر من طرق الحـل. ولهـذا لم ينقل عن الصـحابة الخـوض في هـذا الفن لا بمباحثة ولا بتدريس ولا تصنيف، بل كـان شـغلهم بالعبـادة والـدعوة إليها وحمل الخلق على مراشـــدهم ومصـــالحهم في أحـــوالهم وأعمالهم ومعاشهم فقط.

الفرقة الثانية: طائفة مـالت عن اعتقـاد الحق كـالكفرة والمبتدعـة. فالجافي الغليظ منهم الضـعيف العقل الجامد على التقليد الممـتري على الباطل من مبتدأ النشوء إلى كبر السن لا ينفع معه إلا السوط والسيف. فـأكثر الكفـرة أسـلموا تحت ظلال السـيوف إذ يفعل الله بالســيف والســنان ما لا يفعل بالبرهــان واللســان. وعن هــذا إذا استقرأت تواريخ الأخبار لم تصـادف ملحمة بين المسـلمين والكفـار إلا انكشــفت عن جماعة من أهل الضــلال مــالوا إلى الانقيــاد، ولم تصادف مجمع مناظرة ومجادلة انكشفت إلا عن زيادة إصرار وعناد.
ولا تظنن أن هذا الذي ذكرنـاه غض من منصب العقل وبرهانه ولكن نــور العقل كرامة لا يخص الله بها إلا الآحــاد من أوليائــه، والغــالب على الخلق القصــور والاهمــال، فهم لقصــورهم لا يــدركون بــراهين العقول كما لا تدرك نور الشمس أبصار الخفافيش. فهؤلاء تضر بهم العلـوم كما تضر ريـاح الـورد بالجعـل. وفي مثل هـؤلاء قـال الامـام الشافعي رحمه اللـه: ((فمن منح الجهـال علمـاً أضـاعه)) ومن منع المستوجبين فقد ظلم
الفرقة الثالثة: طائفة اعتقدوا الحق تقليداً وسماعاً ولكن خصوا في الفطرة بذكاء وفطنة فتنبهـوا من أنفسـهم لإشـكالات تشـككهم في عقائـدهم وزلـزلت عليهم طمـأنينتهم، أو قــرع سـمعهم شـبهة من الشــبهات وحــاكت في صــدورهم. فهــؤلاء يجب التلطف بهم في معالجتهم باعـادة طمـأنينتهم وإماطة شـكوكهم بما أمكن من الكلام المقنع المقبـول عنـدهم ولو بمجـرد إسـتبعاد وتقـبيح أو تلاوة آية أو رواية حديث أو نقل كلام من شخص مشهور عنـدهم بالفضـل. فـإذا زال شـكه بـذلك القـدر فلا ينبغي أن يشـافه بالأدلة المحـررة على مراسم الجدال، فإن ذلك ربما يفتح عليه أبواباً أخر من الإشــكالات. فـإن كـان ذكيـاً فطنـاً لم يقنعه إلا كلام يسـير على محك التحقيـق. فعند ذلك يجـــوز أن يشـــافه بالـــدليل الحقيقي وذلك على حسب الحاجة وفي موضع الاشكال على الخصوص.
الفرقة الرابعة: طائفة من أهل الضلال يتفـرس فيهم مخائل الـذكاء والفطنة ويتوقع منهم قبــول الحق بما اعــتراهم في عقائــدهم من الريبة أو بما يلين قلوبهم لقبول التشكيك بالجبلة والفطـرة. فهـؤلاء يجب التلطف بهم في استمالتهم إلى الحق وإرشادهم إلى الاعتقــاد الصحيح لا في معرض المحاجة والتعصب، فإن ذلك يزيد في دواعي الضلال ويهيج بواعث التمادي والإصرار. وأكثر الجهالات إنما رسخت في قلوب العوام بتعصب جماعة من جهال أهل الحق أظهروا الحق

في معـرض التحـري والادلاء، ونظـروا إلى ضـعفاء الخصـوم بعين التحقـير والإزراء. فثـارت من بـواطنهم دواعي المعانـدة والمخالفة ورسـخت في نفوسـهم الاعتقـادات الباطلة وعسر على العلمـاء المتلطفين محوها مع ظهـور فسـادها، حـتى انتهى التعصب بطائفة إلى أن اعتقدوا أن الحروف التي نظروا بها في الحال بعد السكوت عنها طـول العمر قديمـة. ولـولا اسـتيلاء الشـيطان بواسـطة العنـاد والتعصب للأهـواء لما وجد مثل هـذا الاعتقـاد مسـتقراً في قلب مجنون فضلاً عمن له قلب عاقل. والمجادلة والمعاندة داء محض لا دواء له، فليتحرز المتدين منه جهده وليـترك الحقد والضـغينة وينظر إلى كافة خلق الله بعين الرحمـة، وليسـتعن بـالرفق واللطف في ارشاد من ضل من هذه الأمة، وليتحفظ من النكد الذي يحرك داعية الضـلال، وليتحقق أن مهيج داعية الاصـرار بالعنـاد والتعصب معين على الاصرار على البدعة ومطالب بعهده اعانته في القيامة.

التمهيد الثالث في بيان الاشتغال بهذا العلم من فروض الكفايات

إعلم أن التبحر في هذا العلم والاشـتغال بمجامعه ليس من فـروض الأعيان وهو من فروض الكفايات. فأما أنه ليس من فروض الأعيـان فقد إتضح لك برهانه في التمهيد الثاني. إذ تـبين أنه ليس يجب على كافة الخلق إلا التصـديق الجـزم وتطهـير القلب عن الـريب والشك في الإيمان. وإنما تصير إزالة الشك فرض عين في حق من اعـتراه الشك. فإن قلت فلم صار من فروض الكفايات وقد ذكرت أن أكـثر الفـرق يضـرهم ذلك ولا ينفعهم ؟ فـاعلم أنه قد سـبق أن ازالة الشكوك في أصول العقائد واجبة، واعتوار الشك غير مستحيل وإن كـان لا يقع إلا في الأقـل، ثم الـدعوة إلى الحق بالبرهـان مهمة في الدين. ثم لا يبعد أن يثور مبتـدع ويتصـدى لإغـواء أهل الحق بإفاضة الشـبهة فيهم فلا بد ممن يقـاوم شـبهته بالكشف ويعـارض إغـواءه بالتقبيح، ولا يمكن ذلك إلا بهذا العلم. ولا تنفك البلاد عن أمثال هـذه الوقـائع، فـوجب أن يكـون في كل قطر من الأقطـار وصـقع من الأصـقاع قـائم بـالحق مشـتغل بهـذا العلم يقـاوم دعـاة المبتدعة ويستميل المائلين عن الحق ويصفي قلوب أهل السنة عن عـوارض الشـبهة. فلو خلا عنه القطر خـرج به أهل القطر كافـة، كما لو خلا عن الطـبيب والفقيـه. نعم من أنس من نفسه تعلم الفقه أو الكلام وخلا الصقع عن القائم بهما ولم يتسع زمانه للجمع بينهما واسـتفتي في تعـيين ما يشـتغل به منهمـا؛ أوجبنا عليه الاشـتغال بالفقه فـإن

الحاجة إليه أعم والوقائع فيه أكثر فلا يسـتغني أحد في ليله ونهـاره عن الاستعانة بالفقه. واعتوار الشكوك المحوجة إلى علم الكلام باد بالإضافة إليه كما أنه لو خلا البلد عن الطبيب والفقيه كان التشـاغل بالفقه أهم؛ لأنه يشـترك في الحاجة إليه الجمـاهير والـدهماء. فأما الطب فلا يحتاج إليه الأصحاء، والمرضى أقل عـدداً بالإضـافة إليهم. ثم المريض لا يستغني عن الفقه كما لا يسـتغني عن الطب وحاجته إلى الطب لحياته الفانية وإلى الفقه لحياته الباقية وشـتان بين الحـالتين. فـإذا نسـبت ثمـرة الطب إلى ثمـرة الفقه علمت ما بين الثمرتين. ويدلك على أن الفقه أهم العلوم اشـتغال الصـحابة رضي الله عنهم بـالبحث عنه في مشـاورتهم ومفاوضـاتهم. ولا يغرنك ما يهول به من يعظم صناعة الكلام من أنه الأصل والفقه فرع له فإنها كلمة حق ولكنها غير نافعة في هذا المقام، فـإن الأصل هو الاعتقـاد الصحيح والتصديق الجزم وذلك حاصل بالتقليد والحاجة إلى البرهان ودقائق الجدل نـادرة. والطـبيب أيضـاً قد يلبس فيقـول وجـودك ثم وجـودك ثم وجـود بـدنك موقـوف على صـناعتي وحياتك منوطة بي فالحيـاة والصـحة أولاً ثم الاشـتغال بالـدين ثانيـاً. ولكن لا يخفى ما تحت هذا الكلام من التمويه وقد نبهنا عليه.

التمهيد الرابع في بيان مناهج الأدلة التي انتهجناها في هذا الكتاب

إعلم أن منـاهج الأدلة متشـعبة وقد أوردنا بعضـها في كتـاب محك النظر وأشـبعنا القـول فيها في كتـاب معيـار العلم. ولكنا في هـذا الكتـاب نحـترز عن الطـرق المتغلقة والمسـالك الغامضة قصـداً للايضـاح وميلاً إلى الإيجـاز واجتنابـاً للتطويـل. ونقتصر على ثلاثة مناهج:

المنهج الأول: السبر والتقسـيم وهو ان نحصر الأمر في قسـمين ثم يبطل أحدهما فيلزم منه ثبوت الثاني. كقولنا: العالم إما حـادث وإما قديم، ومحال أن يكون قديماً فيلزم منه لا محالة أن يكون حادثاً أنه حـادث وهـذا اللازم هو مطلوبنا وهو علم مقصـود إسـتفدناه من علمين آخرين أحدهما قولنا: العـالم إما قـديم أو حـادث فـإن الحكم بهذا الانحصار علم. والثاني: قولنا ومحال أن يكون قـديماً فـإن هـذا علم آخر. والثالث: هو اللازم منهما وهو المطلـوب بأنه حـادث. وكل علم مطلوب، فلا يمكن أن يستفاد الا من علمين هما أصلان ولا كل أصـلين، بل إذا وقع بينهما إزدواج على وجه مخصـوص وشـرط مخصـوص، فـإذا وقع الازدواج على شـرطه أفـاد علمـاً ثالثـاً وهو

المطلوب، وهذا الثالث قد نسميه دعوى إذا كان لنا خصم، ونسـميه مطلوباً إذا كان لم يكن لنا خصم، لأنه مطلب الناظر ونسميه فائـدة وفرعاً بالاضافة إلى الأصلين فإنه مستفاد منهما. ومهما أقر الخصم بالأصلين يلزمه لا محالة الاقرار بـالفرع المسـتفاد منهما وهو صـحة الدعوى.

المنهج الثاني: أن نـرتب أصـلين على وجه آخر مثل قولنـا: كل ما لا يخلو عن الحـوادث فهو حـادث وهو أصـل، والعـالم لا يخلو عن الحـوادث فهو أصل آخـر، فيلـزم منهما صـحة دعوانا وهو أن العـالم حادث وهو المطلوب فتأمل. هل يتصور أن يقر الخصم بالأصـلين ثم يمكنه إنكار صحة الدعوى فتعلم قطعاً أن ذلك محال.

المنهج الثالث: أن لا نتعرض لثبوت دعوانا، بل ندعي إستحالة دعوى الخصم بأن نبين أنه مفض إلى المحـال وما يفضي إلى المحـال فهو محال لا محالة. مثاله: قولنا إن صح قول الخصم أن دورات الفلك لا نهاية لها لـزم منه صـحة قـول القائل أن ما لا نهاية له قد انقضى وفـرغ منـه، ومعلـوم أن هـذا اللازم محـال فيعلم منه لا محالة أن المفضي إليه محال وهو مذهب الخصم. فههنا أصلان: أحـدهما قولنا إن كـانت دورات الفلك لا نهاية لها فقد انقضى ما لا نهاية لـه، فـإن الحكم بلـزوم إنقضـاء ما لا نهاية لـه- على القـول بنفي النهاية عن دورات الفلـك- علم ندعيه ونحكم بـه. ولكن يتصـور فيه من الخصم إقراراً وإنكار بأن يقول: لا أسلم أنه يلزم ذلك. والثاني قولنا إن هذا اللازم محال فإنه أيضـاً أصل يتصـور فيه إنكـار بـأن يقـول: سـلمت الأصل الأول ولكن لا أسـلم هـذا الثـاني وهو إسـتحالة إنقضـاء ما لا نهاية له، ولكن لو أقر بالأصلين كان الاقرار بـالمعلوم الثـالث اللازم منهما واجبـاً بالضـرورة؛ وهو الاقـرار باسـتحالة مذهبه المفضي إلى هذا المحال. فهذه ثلاث منـاهج في الاسـتدلال جلية لا يتصـور إنكـار حصول العلم منها، والعلم الحاصل هو المطلوب والمدلول، وازدواج الأصـلين الملـتزمين لهـذا العلم هو الـدليل. والعلم بوجه لـزوم هـذا المطلوب من ازدواج الأصلين علم بوجه دلالة الدليل، وفكرك الـذي هو عبـارة عن إحضـارك الأصـلين في الـذهن وطلبك التفطن لوجه لزوم العلم الثالث من العلمين الأصـلين هو النظـر؛ فـإذن عليك في درك العلم المطلوب وظيفتان؛ إحداهما: إحضار الأصلين في الـذهن وهــذا يســمى فكــراً، والآخــر: تشــوقك إلى التفطن لوجه لــزوم المطلوب من ازدواج الأصلين وهـذا يسـمى طلبـاً. فلـذلك قـال من جـــرد التفاته إلى الوظيفة الأولى حيث أراد حد النظر أنه الفكـــر.

وقــال من جــرد التفاته إلى الوظيفة الثانية في حد النظر أنه طلب علم أو غلبة ظن. وقــال من التفت إلى الأمــرين جميعــاً أنه الفكر الذي يطلب به من قام به علماً أو غلبة ظن. فهكــذا ينبغي أن تفهم الدليل والمدلول ووجه الدلالة وحقيقة النظر ودع عنك ما سودت به أوراق كثيرة من تطويلات وترديد عبارات لا تشـفي غليل طـالب ولا تسكن نهمة متعطش ولن يعرف قدر هذه الكلمات الوجــيزة إلا من انصرف خائباً عن مقصده بعد مطالعة تصـانيف كثـيرة. فـإن رجعت الآن في طلب الصـحيح إلى ما قيل في حد النظر دل ذلك على انك تخص من هـــذا الكلام بطائل ولن ترجع منه إلى حاصـــل، فإنك إذا عرفت أنه ليس ههنا إلا علوم ثلاثة: علمان هما أصلان يترتبان ترتبـاً مخصوصـاً، وعلم ثـالث يلـزم منهما وليس عليك فيه الا وظيفتـان: إحـــداهما إحضـــار العلمين في ذهنـــك، والثانية التفطن لوجه العلم الثالث منهمـا. والخـيرة بعد ذلك اليك في اطلاق لفظ النظر في ان تعبر به عن الفكر الـذي هو احضـار العلمين، أو عن التشـوف الـذي هو طلب التفطن لوجه لـزوم العلم الثـالث، أو عن الأمـرين جميعـاً، فإن العبارات مباحة والاصطلاحات لا مشاحة فيها. فان قلت غرضي أن أعرف اصطلاح المتكلمين وأنهم عبروا بالنظر عماذا، فاعلم أنك إذا سـمعت واحـداً يجد النظر بـالفكر، وآخر بـالطلب، وآخر بـالفكر الذي هو يطلب بـه، لم تسـترب في اختلاف اصـطلاحاتهم على ثلاثة أوجــه. والعجب ممن لا يتفطن هـذا ويفـرض الكلام في حد النظـر. مسـألة خلافيـة: ويسـتدل بصـحة واحد من الحـدود وليس يـدري أن حظ المعنى المعقول من هذه الأمور لا خلاف فيه وأن الأصــطلاح لا معنى للخلاف فيه. وإذا أنت امعنت النظر واهتديت السـبيل عـرفت قطعــاً أن أكـثر الأغاليط نشـأت من ضـلال من طلب المعـاني من الألفــاظ، ولقد كــان من حقه أن يقــدر المعــاني أولاً ثم ينظر في الألفاظ ثانيـاً، ويعلم أنها اصـطلاحات لا تتغـير بها المعقـولات. ولكن من حرم التوفيق اسـتدبر الطريـق، ونكل عن التحقيـق. فـإن قلت: إني لا استريب في لزوم صـحة الـدعوى من هـذين الأصـلين إذا أقر الخصم بهما على هـــــذا الوجـــــه، ولكن من أين يجب على الخصم الاقرار بهما ومن أين تقتضي هذه الأحوال المسلمة الواجبة التسليم ؟ فاعلم أن لها مدارك شتى ولكن الـذي نسـتعمله في هـذا الكتـاب نجتهد أن لا يعد ســـتة: الأول منهـــا: الحســـيات، أعـــني المـــدرك بالمشاهدة الظـاهرة والباطنـة، مثاله أنا إذا قلنا مثلاً كل حـادث فله سبب، وفي العالم حوادث فلا بد لها من سـبب. فقولنـا: في العـالم

حوادث، أصل واحد يجب الإقرار به، فإنه يدرك بالمشاهدة الظاهرة حـدوث أشـخاص الحيوانـات والنباتـات والغيـوم والامطـار ومن الأعراض والأصوات والألوان. وان تخيل أنها منتقلة، فالانتقال حادث ونحن لم ندع إلا حادثاً ولم نعين أن ذلك الحادث جوهر أو عـرض أو انتقـال أو غـيره. وكـذلك يعلم بالمشـاهدة الباطنة حـدوث الآلام والافراح والغموم في قلبه فلا يمكنه انكاره. الثاني: العقل المحض، فإنا إذا قلنا: العالم أما قديم مـؤخر، وإما حـادث مقـدم، وليس وراء القسمين قسم ثـالث، وجب الاعـتراف به على كل عاقـل. مثاله أن تقـول: كل ما لا يسـبق الحـوادث فهو حـادث، والعـالم لا يسـبق الحوادث فهو حـادث، فأحد الأصـلين قولنا أن ما لا يسـبق الحـوادث فهو حادث. ويجب على الخصم الإقرار به، لأن ما لا يسـبق الحـادث إما أن يكون مع الحـادث أو بعـده ولا يمكن قسم ثـالث، فـإن ادعى قسماً ثالثاً كان منكراً لما هو بديهي في العقـل، وإن انكر أن ما هو مع الحادث أو بعـده ليس بحـادث فهو أيضـاً منكر للبديهـة. الثـالث: التواتر، مثاله أنا نقول محمد صـلوات الله وسـلامه عليه صـادق لأن كل من جـاء بـالمعجزة فهو صـادق، وقد جـاء هو بـالمعجزة فهو إذاً صـادق، فـإن قيل أنا لا نسـلم أنه جـاء بـالمعجزة فنقـول: قد جاءنا بالقرآن والقرآن معجزة، فإذاً قد جاء بـالمعجزة. فـإن سـلم الخصم أحد الأصلين وهو أن القـرآن معجـزة، أما بـالطوع أو بالـدليل، وأراد إنكـار الأصل الثـاني وهو أنه قد جـاء بـالقرآن، وقـال لا أسـلم أن القرآن مما جـاء به محمد صـلى الله عليه وسـلم تسـليماً، لم يمكنه ذلك لأن التـــــواتر يحصل العلم به كما حصل لنا العلم بوجـــــوده وبدعواه النبوة وبوجـود مكة ووجـود موسى وعيسى وسـائر الأنبيـاء صـلوات الله عليهم أجمعين. الرابـع: أن يكـون الأصل مثبتـاً بقيـاس آخر يسـتند بدرجة واحـدة أو درجـات كثـيرة إما إلى الحسـيات أو العقليـات أو المتـواترات، فـإن ما هو فـرع الأصـلين يمكن أن يجعل أصلاً في قياس آخر. مثاله أنا بعد أن نفرغ من الـدليل على حـدوث العالم يمكننا أن نجعل حدوث العالم أصلاً في نظم قيـاس، مثلاً أن نقول كل حادث فله سبب والعالم حادث فـإذا له سـبب، فلا يمكنهم انكـار كـون العـالم حادثـاً بعد أن اثبتنا بالـدليل حدوثـه. الخـامس: السـمعيات، مثاله انا نـدعي مثلاً ان المعاصي بمشـيئة الله تعـالى، ونقـول كل كـائن فهو بمشـيئة الله تعـالى والمعاصي كائنة فهي إذاً بمشـيئة الله تعـالى؛ فأما قولنا هي كائنة فمعلـوم وجودها بـالحس، وكونها معصية بالشرع، وأما قولنا كل كائن بمشيئة الله تعـالى فـإذا

أنكر الخصم ذلك منعه الشرع مهما كـان مقـراً بالشـرع أو كـان قد أثبت عليه بالـدليل فإنا نثبت هـذا الأصل بإجمـاع الأمة على صـدق قـول القائل ما شـاء الله كـان وما لم يشأ لم يكن فيكـون السـمع مانعاً من الانكار. السادس: أن يكـون الأصل مـأخوذاً من معتقـدات الخصم ومسـلماته. فإنه وإن لم يقم لنا عليه دليل أو لم يكن حسـياً ولا عقلياً، انتفعنا باتخاذه إيـاه أصـلاً في قياسـنا وامتنع عليه الإنكـار الهادم لمذهبه. وأمثلة هذا مما تكثر فلا حاجة إلى تعيينه. فـإن قلت: فهل من فـرق بين هـذه المـدارك في الانتفـاع بها في المقـاييس النظرية ؟ فـاعلم أنها متفاوتة في عمـوم الفائـدة، فـإن المـدارك العقلية والحسية عامة مع كافة الخلق إلا من لا عقل له ولا حس له وكان الأصل معلومـاً فـالحس الـذي فقـده كالأصل المعلـوم بحاسة البصر إذا استعمل مع الأكمه فإنه لا ينفع، والأكمه إذا كان هو الناظر لم يمكنه أن يتخذ ذلك أصلاً، وكذلك المسموع في حق الأصـم. وأما المتواتر فإنه نافع ولكن في حق من تـواتر إليـه، فأما من لم يتـواتر إليه ممن وصل إلينا في الحال من مان بعيد لم تبلغه الـدعوة فأردنا أن نـبين له بـالتواتر أن نبينا وسـيدنا محمـداً صـلى الله عليه وسـلم تسليماً وعلى آله وصحبه تحدى بالقرآن، لم يقـدر عليه ما لم يمهله مدة من يتواتر عنده، ورب شيء يتواتر عند قـوم دون قـوم، فقـول الشافعي رحمه الله تعالى في مسألة قتل المسـلم بالـذمي متـواتر عند الفقهاء من أصحابه دون العـوام من المقلـدين وكم من مـذهب له في أحـاد المسـائل لم يتـواتر عند أكـثر الفقهـاء وأما الأصل المستفاد من قياس آخر فلا ينفع إلا مع من قـدر معه ذلك القيـاس. وأما مسلمات المـذاهب فلا تنفع النـاظر وإنما تنفع المنـاظر مع من يعتقد ذلك المـذهب. وأما السـمعيات فلا تنفع إلا من يثبت السـمع عنه، فهذه مدارك علوم هذه الأصول المفيـدة بترتيبها ونظمها العلم بـالأمور المجهولة المطلوبة وقد فرغنا من التمهيـدات فلنشـتغل بالأقطاب التي هي مقاصد الكتاب.

القطب الأول في النظر في ذات الله تعالى وفيه عشر دعاوى

الدعوى الأولى: وجـوده تعـالى وتقـدس، برهانه أنا نقـول كل حـادث فلحدوثه سبب، والعالم حادث فيلزم منه إن له سبباً، ونعني بالعـالم كل موجود سوى الله تعـالى. ونعـني بكل موجـود سـوى الله تعـالى الأجسام كلها وأعراضها، وشرح ذلك بالتفصـيل أنا لا نشك في أصل

الوجود، ثم نعلم أن كل موجـود اما متحـيزاً أو غـير متحـيز، وأن كل متحيز إن لم يكن فيه ائتلاف فنسـميه جـوهراً فـرداً، وإن ائتلف إلى غـيره سـميناه جسـماً، وإن غـير المتحـيز أما أن يسـتدعي وجـوده جسماً يقوم به ونسميه الأعـراض، أو لا يسـتدعيه وهو الله سـبحانه وتعـالى، فأما ثبـوت الأجسـام وأعراضـها، فمعلـوم بالمشـاهدة، ولا يلتفت إلى من ينــازع في الأعــراض وإن طــال فيها صــياحه وأخذ يلتمس منك دليلاً عليه، فإن شـغبه ونزاعه والتماسه وصـياحه، وإن لم يكن موجوداً فكيف نشتغل بالجواب عنه والإصغاء إليه، وإن كان موجوداً فهو لا محالة غير جسم المنازع إذ كان جسـماً موجـوداً من قبـل، ولم يكن التنـازع موجـوداً فقد عـرفت أن الجسم والعـرض مدركان بالمشـاهدة. فإما موجـود ليس بجسم ولا جـوهر متحـيز ولا عرض فيه فلا يدرك بالحس ونحن ندعي وجـوده ونـدعي أن العـالم موجـود بـه، وبقدرتـه، وهـذا يـدرك بالـدليل لا بـالحس، والـدليل ما ذكرنـاه، فلـنرجع إلى تحقيقـه. فقد جمعنا فيه أصـلين فلعل الخصم ينكرهما، فنقول له: في أي الأصلين تنازع ؟ فإن قال إنما أنـازع في قولك إن كل حادث فله سبب فمن أين عرفت هذا، فنقول: إن هـذا الأصل يجب الاقرار به، فإنه أولي ضـروري في العقـل، ومن يتوقف فيه فإنما يتوقف لأنه ربما لا ينكشف له ما نريـــده بلفظ الحـــادث، ولفظ السبب، وإذا فهمهما صـدق عقله بالضـرورة بـأن لكل حـادث سبباً، فانا نعني بالحـادث ما كـان معـدوماً ثم صـار موجـوداً فنقـول وجوده قبل أن وجد كان محالاً أو ممكناً، وباطل أن يكون محالاً لأن المحال لا يوجد قـط، وإن كـان ممكنـاً فلسـنا نعـني بـالممكن إلا ما يجـوز أن يوجد ويجـوز أن لا يوجد ولكن لم يكن موجـوداً لأنه ليس يجب وجوده لذاته إذ لو وجد وجوده لذاته لكـان واجبـاً لا ممكنـاً، بل قد افتقر وجوده إلى مرجح لوجوده على العـدم حـتى يتبـدل العـدم بـالوجود. فـإذا كـان اسـتمرار عدمه من حيث أنه لا مـرجح للوجـود على العــدم، فمن لم يوجد المــرجح لا يوجد الوجــود، ونحن لا نريد بالسبب إلا المرجح: والحاصل أن المعدوم المستمر العـدم لا يتبـدل عدمه بالوجود ما لم يتحقق أمر من الأمور يرجح جانب الوجود على استمرار العدم، وهذا إذا حصل في الـذهن معـنى لفظه كـان العقل مضـطراً إلى التصـديق بـه. فهـذا بيـان اثبـات هـذا الأصل وهو على التحقيق شرح للفظ الحادث والسبب لاقامة دليل عليه. فإن قيل لم تنكـرون على من ينـازع في الأصل الثـاني، وهو قـولكم أن العـالم حــادث، فنقــول: إن هــذا الأصل ليس بــأولي في العقــل، بل نثبته

ببرهـان منظـوم من أصـلين آخـرين هو أنا نقـول إذ قلنا أن العـالم حادث أردنا بالعالم الآن، الأجسام والجواهر فقط، فنقـول كل جسم فلا يخلو عن الحــوادث وكل ما لا يخلو عن الحــوادث فهو حــادث، فيلزم منه أن كل جسم فهو حادث ففي أي الأصـلين الـنزاع ؟ فـإن قيل لم قيل أن كل جسم أو متحـيز فلا يخلو عن الحـوادث ؟ قلنـا: لأنه لا يخلو عن الحركة والسـكون وهما حادثـان، فـإن قيـل: ادعيتم وجودهما ثم حدوثهما، فلا نسلم الوجود ولا الحدوث، قلنا هذا سؤال قد طـال الجــواب عنه في تصــانيف الكلام، وليس يســتحق هــذا التطويل فإنه لا يصــدر قط من مسترشد إذ لا يســتريب عاقل قط في ثبوت الأعـراض في ذاته من الآلام والأسـقام والجـوع والعطش وسائر الأحوال، ولا في حدوثها. وكذلك إذا نظرنا إلى أجسام العـالم لم نسترب في تبدل الأحوال عليهـا، وإن تلك التبـديلات حادثـة، وإن صدر من خصم معاند فلا معنى للاشـتغال بـه، وإن فـرض فيه خصم معتقد لما نقوله فهو فرض محال إن كان الخصم عـاقلاً، بل الخصم في حـدوث العـالم الفلاسـفة وهم مصـرحون بـأن أجسـام العـالم تنقسم إلى الســموات، وهي متحركة على الــدوام، وآحــاد حركاتها حادثة ولكنها دائمة متلاحقة على الاتصــال أزلاً وأبــداً وإلى العناصر الأربعة التي يحويها مقعر فلك القمر، وهي مشتركة في مادة حاملة لصـورها وأعراضـها وتلك المـادة قديمة والصـور والأعـراض حادثة متعاقبة عليها أزلاً وأبـداً وإن المـاء ينقلب بـالحرارة هـواء، والهـواء يستحيل بالحرارة ناراً، وهكذا بقية العناصـر، وإنها تمـتزج امتزاجـات حادثة فتتكـون منهما المعـادن والنبـات والحيـوان، فلا تنفك العناصر عن هـذه الصـور الحادثة ولا تنفك السـموات عن الحركـات الحادثة أبداً، وإنما ينازعون في قولنا أن ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث، فلا معــنى للإطنــاب في هــذا الأصــل، ولكنا لإقامة الرسم نقــول: الجوهر بالضـرورة لا يخلو عن الحركة والسـكون، وهما حادثـان. أما الحركة فحدوثها محسوس وإن فرض جوهر ساكن كالأرض، ففرض حركته ليس بمحال بل نعلم جوازه بالضـرورة، وإذا وقع ذلك الجـائز كان حادثاً وكان معدماً للسكون، فيكون السـكون أيضـاً قبله حادثـاً لأن القـديم لا ينعـدم كما سـنذكره في إقامة الـدليل على بقـاء الله تعالى، وإن أردنا سياق دليل على وجود الحركة زائدة على الجسـم، قلنا: إنا إذا قلنا هذا الجوهر متحرك أثبتنا شيئاً سوى الجوهر متحرك أثبتنا شـيئاً سـوى الجــوهر بــدليل أنا إذا قلنا هــذا الجــوهر ليس بمتحــرك، صــدق قولنا وإن كــان الجــوهر باقيــاً ســاكناً، فلو كــان

المفهــوم من الحركة عين الجــوهر لكــان نفيها نفي عين الجــوهر. وهكذا يطرد الدليل في إثبات السكون ونفيه، وعلى الجملة. فتكلف الدليل على الواضحات يزيدها غموضاً ولا يفيدها وضوحاً. فإن قيــل: فبم عــرفتم أنها حادثة فلعلها كــانت كامنة فظهــرت، قلنــا: لو كنا نشتغل في هذا الكتاب بالفضول الخارج عن المقصود لأبطلنا القول بالكمون والظهـور في الأعـراض رأسـاً، ولكن ما لا يبطل مقصـودنا فلا نشتغل بـه، بل نقـول: الجـوهر لا يخلو عن كمـون الحركة فيه أو ظهورها، وهما حادثان فقد ثبت أنه لا يخلو عن الحوادث. فإن قيــل: فلعلها انتقلت إليه من موضع آخر، فبم يعرف بطلان القول، بانتقال الأعــراض ؟ قلنــا: قد ذكر في إبطــال ذلك أدلة ضــعيفة لا نطــول الكتــاب بنقلها ونقضــها، ولكن الصــحيح في الكشف عن بطلانه أن نــبين أن تجــويز ذلك لا يتسع له عقل من لم يــذهل عن فهم حقيقة العـرض وحقيقة الانتقـال، ومن فهم حقيقة العـرض تحقق اسـتحالة الانتقال فيه. وبيانه أن الانتقال عبارة أخذت من انتقـال الجـوهر من حيز إلى حـيز، وذلك يثبت في العقل بـأن فهم الجـوهر وفهم الحـيز وفهم اختصـاص الجـوهر بـالحيز زائد على ذات الجـوهر، ثم علم أن العــرض لا بد له من محل كما لا بد للجــوهر من حــيز، فتتخيل أن إضافة العرض إلى المحل كإضـافة الجـوهر إلى الحـيز فيسـبق منه إلى الـوهم إمكـان الانتقـال عنـه، كما في الجـوهر، ولو كـانت هـذه المقايسة صحيحة لكان اختصـاص العـرض بالمحل كونـاً زائـداً على ذات العرض والمحل كما كان اختصاص الجـوهر بـالحيز كونـاً زائـداً على ذات الجـوهر والحـيز، ولصـار يقـوم بـالعرض عـرض، ثم يفتقر قيام العرض بالعرض إلى إختصـاص آخر يزيد على القـائم والمقـوم بـه، وهكـذا يتسـلل ويـؤدي إلى أن لا يوجد عـرض واحد ما لم توجد أعــراض لا نهاية لهــا، فلنبحث عن الســبب الــذي لأجله فــرق بين اختصاص العـرض بالمحل وبين اختصـاص الجـوهر بـالحيز في كـون أحد الاختصاصيين زائداً على ذات المختص ودون الآخر، فمنه يتــبين الغلط في تـوهم الانتقـال. والسر فيـه، أن المحل وإن كـان لازمـاً للعرض كما أن الحيز لازم للجوهر، ولكن بين اللازمين فـرق: إذ رب لازم ذاتي للشيء، ورب لازم ليس بذاتي للشيء، وأعني بالذاتي ما يجب ببطلانه بطلان الشــيء، فــإن بطل الوجــود بطل به وجــود الشيء، وإن بطل في العقل بطل وجود العلم به في العقل، والحيز ليس ذاتياً للجوهر فإنا نعلم الجسم والجــوهر أولاً ثم ننظر بعد ذلك في الحيز، أهو أمر ثابت أم هو أمر موهوم ونتوصل إلى تحقيق ذلك

بدليل وندرك الجسم بالحس في المشـاهدة من غـير دليـل. فلـذلك لم يكن الحيز المعين مثلاً لجسم زيد ذاتياً لزيـد، ولم يلـزم من فقد ذلك الحيز وتبدله بطلان جسم زيد، وليس كذلك طـول زيد مثلاً لأنه عـرض في زيد لا نعقله في نفسه دون زيد بل نعقل زيـداً الطويـل، فطول زيد يعلم تابعاً لوجـود زيد ويلـزم من تقـدير عـدم زيد بطلان طول زيد، فليس لطول زيد قوام في الوجود وفي العقل دون زيــد. فاختصاصه بزيد ذاتي لـــــه، أي هو لذاته لا لمعـــــنى زائد عليه هو اختصــاص، فــإن بطل ذلك الاختصــاص بطلت ذاته والانتقــال يبطل الاختصــاص فتبطل ذاتــه، إذ ليس اختصاصه بزيد زائــداً على ذاتــه، أعني ذات العرض، بخلاف اختصـاص الجـوهر بـالحيز فإنه زائد عليه فليس في بطلانـــه، بالانتقـــال ما يبطل ذاتـــه، ورجع الكلام إلى أن الانتقال يبطل الاختصاص بالمحل، فإن كـان الاختصـاص زائـداً على الـذات لم تبطل به الـذات، وإن لم يكن معـنى زائـداً بطلت ببطلانه الذات، فقد انكشف هذا وآل النظر إلى أن اختصاص العـرض بمحله لم يكن زائــداً على ذات العــرض كاختصــاص الجــوهر بحـيزه، وأما العرض فإنه عقل بـالجوهر لا بنفسه فـذات العـرض وكونه للجـوهر المعين وليس له ذات سـواه. فــإذا قــدرنا مفارقته لــذلك الجــوهر المعين فقد قدرنا عدم ذاته، وإنما فرضـنا الكلام في الطـول لتفهيم المقصود فإنه وإن لم يكن عرضاً ولكنه، عبـارة عن كـثرة الأجسـام في جهة واحدة، ولكنه مقـرب لغرضـنا إلى الفهم، فـإذا فهم فلننقل البيان إلى الأعراض. وهذا التوفيق والتحقيق وإن لم يكن لائقاً بهــذا الإيجــاز ولكن افتقر إليه لأن ما ذكر فيه غــير مقنع ولا شــاف. فقد فرغنا من إثبات أحد الأصلين، وهو أن العـالم لا يخلو عن الحـوادث، فإنه لا يخلو عن الحركة والسكون وهما حادثات وليسا بمنتقلين، مع أن الإطنـاب ليس في مقابلة خصم معتقـد، إذ أجمع الفلاسـفة على أن أجســام العــالم لا تخلو عن الحــوادث، وهم المنكــرون لحــدوث العالم، فإن قيـل: فقد بقي الأصل الثـاني وهو قـولكم إن ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث فما الدليل عليه ؟ قلنا: لأن العـالم لو كـان قديماً مع أنه لا يخلو عن الحـوادث، لثبتت حـوادث لا أول لها وللـزم أن تكون دورات الفلك غير متناهية الاعـداد، وذلك محـال لأن كل ما يفضي إلى المحـــال فهو محـــال، ونحن نـــبين أنه يلـــزم عيه ثلاثة محالات: الأول- أن ذلك لو ثبت لكان قد انقضى ما لا نهاية له، ووقع الفــراغ منه وانتهى، ولا فــرق بين قولنا انقضى ولا بين قولنا انتهى ولا بين قولنا تنـاهى، فيلـزم أن يقـال قد تنـاهى ما لا يتنـاهى، ومن

المحـــال الـــبين أن يتنـــاهى ما لا يتنـــاهى وأن ينتهي وينقضي ما لا يتنـاهى. الثـاني- أن دورات الفلك إن لم تكن متناهية فهي إما شـفع وإما وتر، وإما لا شفع ولا وتر، وإما شفع ووتر معـاً. وهـذه الأقسـام الأربعة محـال؛ فالمفضي إليها محـال إذ يسـتحيل عـدد لا شـفع ولا وتـر، أو شـفع ووتـر، فـإن الشـفع هو الـذي ينقسم إلى متسـاويين كالعشـــرة مثلاً، والـــوتر هو أحد الـــذي لا ينقسم إلى متســـاويين كالتسعة، وكل عدد مركب من آحاد إما أن ينقسم بمتسـاويين، أو لا ينقسم بمتسـاويين، وأما أن يتصف بالانقسـام وعـدم الانقسـام، أو ينفك عنهما جميعـاً فهو محـال، وباطل أن يكـون شـفعاً لأن الشـفع إنما لا يكون وتراً لأنه يعوزه واحد، فإذا انضاف إليه واحد صار وتـراً، فكيف أعوز الذي لا يتناهى واحد ؟ ومحال أن يكون وتراً. لأن الـوتر يصير شفعاً بواحد، فيبقى وتراً لأنه يعوزه ذلك الواحد، فكيف أعــوز الذي لا يتناهى واحد ؟ الثالث- أنه يلـزم عليه أن يكـون عـددان، كل واحد منهما لا يتنـاهى، ثم أن أحــدهما أقل من الآخــر، ومحــال أن يكون ما لا يتناهى أقل مما لا يتناهى لأن الأقل هو الذي يعوزه شيء لو أضـيف إليه لصـار متسـاوياً، وما لا يتنـاهى كيف يعـوزه شـيء ؟ وبيانه أن زحل عنـــدهم يـــدور في كل ثلاثين ســـنة دورة واحـــدة، والشمس في كل سنة دورة واحـدة، فيكـون عـدد دورات زحل مثل ثلث عشر دورات الشمس، إذ الشمس تـدور في ثلاثين سـنة ثلاثين دورة، وزحل يدور دورة واحـدة، والواحد من الثلاثين ثلث عشـر. ثم دورات زحل لا نهاية لها وهي أقل من دورات الشـــــمس، إذ يعلم ضــرورة أن ثلث عشر الشـيء أقل من الشــيء، والقمر يـدور في السنة اثنتي عشرة مـرة، فيكـون عـدد دورات الشـمس مثلاً نصف سـدس دورات القمــر، وكل واحد لا نهاية له وبعضه أقل من بعض، فذلك من المحال البين. فإن قيل: مقدورات الباري تعالى عنـدكم لا نهاية لها وكذا معلوماتـه، والمعلومـات أكـثر من المقـدورات إذ ذات القديم تعالى وصـفاته معلومة له وكـذا الموجـود المسـتمر الوجـود، وليس شيء من ذلك مقدوراً. قلنا نحن: إذا قلنا لا نهاية لمقدوراتـه، لم نـرد به ما نريد بقولنا لا نهاية لمعلوماته بل نريد به أن لله تعـالى صفة يعبر عنها بالقدرة، يتأتى بها الايجاد، وهذا الثاني لا ينعدم قــط. وليس تحت قولنا- هذا الثـاني لا ينعـدم- إثبـات أشـياء فضـلاً من أن توصف بأنها متناهية أو غير متناهيـة، وإنما يقع هـذا الغلط لمن ينظر في المعاني من الألفاظ فيرى توازن لفظ المعلومـات والمقـدورات من حيث التصريف في اللغة، فيظن أن المراد بهما واحد. هيهـات لا

مناسبة بينهما البتة. ثم تحت قولنا المعلومـات لا نهاية لها أيضـاً سر يخـالف السـابق منه إلى الفهم، إذ السـابق منه إلى الفهم إثبـات أشـياء تسـمى معلومـات لا نهاية لهـا، وهو محـال، بل الأشـياء هي الموجـودات، وهي متناهيـة، ولكن بيـان ذلك يسـتدعي تطـويلا. وقد انـدفع الإشـكال بالكشف عن معـنى نفي النهاية عن المقـدورات، فالنظر في الطـرف الثـاني وهو المعلومـات مسـتغنى عنه في دفع الالزام، فقد بانت صحة هذا الأصل بالمنهج الثـالث من منـاهج الأدلة المذكورة في التمهيد الرابع من الكتاب وعند هذا يعلم وجود الصانع إذ بان القياس الذي ذكرناه، وهو قولنا أن العالم حـادث وكل حـادث فله سـبب فالعـالم له سـبب. فقد ثبتت هـذه الـدعوى بهـذا المنهج، ولكن بعد لم يظهر لنا إلا موجود السبب، فأما كونه حادثـاً أو قـديماً وصفاً له فلم يظهر بعد فلنشتغل به.

الدعوى الثانية: ندعي أن السـبب الـذي أثبتنـاه لوجـود العـالم قـديم فإنه لو كـان حادثـاً لافتقر إلى سـبب آخـر، وكـذلك السـبب الآخر ويتسلسل إما إلى غير نهاية وهو محـال، وإما أن ينتهي إلى قـديم لا محالة يقف عنده وهو الذي نطلبه ونسـميه صـانع العـالم. ولا بد من الاعـتراف به بالضـرورة ولا نعـني بقولنا قـديم إلا أن وجـوده غـير مسبوق بعدم، فليس تحت لفظ القديم إلا إثبات موجود ونفي عـدم سابق. فلا تظنن أن القدم معنى زائد على ذات القـديم، فيلزمك أن تقول ذلك المعنى أيضاً قديم بقدم زائد عليه، ويتسلسل القـوم إلى غير نهاية.

الدعوى الثالثة: ندعي أن صانع العالم مع كونه موجوداً لم يـزل فهو باق لا يزال لأن ما ثبت قدمه استحال عدمـه. وإنما قلنا ذلك لأنه لو العدم لافتقر عدمه إلى سبب فإنه طـارئ بعد اسـتمرار الوجـود في القـدم. وقد ذكرنا ان كل طـارئ فلا بد له من سـبب من حيث انه طارئ لا من حيث أنه موجود، وكما افتقر تبـدل العـدم بـالوجود إلى مرجح للوجود على العـدم، فكـذلك يفتقر تبـدل الوجـود بالعـدم إلى مرجح للعدم على الوجود، وذلك المرجح إما فاعل بعدم القـدرة، أو ضد انقطـاع شـرط من شـروط الوجـود. ومحـال أن يحـال على القدرة؛ إذ لوجود شـيء ثـابت يجـوز أن يصـدر عن القـدرة، فيكـون القادر باستعماله فعل شيئاً والعدم ليس بشيء، فيستحيل أن يكون فعلاً واقعـاً بـأثر القـدرة. فإنا نقـول: فاعل العـدم هل فعل شـيئاً ؟ فـإن قيل نعم، كـان محـالاً، لأن النفي ليس بشـيء. وإن قـال المعـتزلي أن المعـدوم شـيء وذات، فليس ذلك الـذات من أثر

القدرة، فلا يتصف أن يقـول الفعل الواقع بالقـدرة فعل ذلك الـذات فإنها أزلية، وإنما فعله نفي وجـود الـذات، ونفي وجـود الـذات ليس شيئاً، فاذاً ما فعل شيئاً. وإذا صدق قولنا ما فعل شـيئاً صـدق قولنا أنه لم يستعمل القدرة في أثر البتة، فبقي كما كان ولم يفعل شيئاً. وباطل أن يقـال أنه يعدمه ضـده لأن الضد إن فـرض حادثـاً انـدفع وجـوده بمضـادة القـديم، وكـان ذلك أولى من أن ينقطع به وجـود القديم. ومحال أن يكون له ضد قديم كـان موجـوداً معه في القـدم ولم يعدمه وقد أعدمه الآن، وباطل أن يقـال انعـدم لانعـدام شـرط وجوده، فإن الشرط إن كان حادثاً استحال أن يكـون وجـود القـديم مشروطاً بحادث، وإن كان قديماً فالكلام في استحالة عدم الشرط كالكلام في اسـتحالة عـدم المشـروط فلا يتصـور عدمـه. فـإن قيل فبما إذاً تفـنى عنـدكم الجـواهر والأعـراض ؟ قلنـا: أما الأعـراض فبأنفسها، ونعني بقولنا بأنفسها أن ذواتها لا يتصـور لها بقـاء. ويفهم المـذهب فيه بـأن يفـرض في الحركـة، فـإن الأكـوان المتعاقبة في أحيان متواصلة لا توصف بأنها حركـات إلا بتلاحقها على سـبيل دوام التجدد ودوام الانعدام، فإنها إن فرض بقاؤها كانت سكوناً لا حركـة، ولا تعقل ذات الحركة ما لم يعقل معها العـدم عقيب الوجـود. وهـذا يفهم في الحركة بغير برهـان. وأما الألـوان وسـائر الأعـراض، فإنما تفهم بما ذكرناه من أنه لو بقي لاستحال عدمه بالقـدرة وبالضد كما سبق في القديم، ومثل هذا العدم محال في حق الله تعالى فإنا بينا قدمه أولاً واسـتمرار وجـوده فيما لم يـزل، فلم يكن من ضـرورة وجـوده حقيقة فنـاؤه عقيبـه، كما كـان من ضـرورة وجـود الحركة حقيقة أن تفنى عقيب الوجود. وأما الجواهر فانعـدامها بـان لا تخلق فيها الحركة والسكون فينقطع شرط وجودها فلا يعقل بقاؤها.

الدعوى الرابعة: ندعي أن صـانع العـالم ليس بجـوهر متحـيز لأنه قد ثبت قدمه، ولو كـان متحـيزاً لكـان لا يخلو عن الحركة في حـيزه أو السكون فيه، وما لا يخلو عن الحوادث، فهو حـادث كما سـبق. فـإن قيل: بم تنكرون على من يسميه جـوهراً، ولا يعتقـده متحـيزاً ؟ قلنا العقل عندنا لا يوجب الامتناع من اطلاق الألفـاظ وإنما يمنع عنه إما لحق اللغة وإما لحق الشـــرع. أما حق اللغة فـــذلك إذا ادعى أنه موافق لوضع اللسان فيبحث عنـه، فـإن ادعى واضـعه له أنه اسـمه على الحقيقـة، أي واضع اللغة وضـعه لـه، فهو كـاذب على اللسـان وإن زعم أنه استعاره نظراً إلى المعـنى الـذي به شـارك المسـتعار منه، فإن صلح للاستعارة لم ينكر عليه بحق اللغة وإن لم يصلح قيل

له أخطأت على اللغة ولا يستعظم ذلك إلا بقدر استعظام صـنيع من يبعد في الاسـتعارة، والنظر في ذلك لا يليق بمبـاحث العقـول. وأما حق الشرع وجـواز ذلك وتحريمـه، فهو بحث فقهي يجب طلبه على الفقهاء إذ لا فرق بين البحث عن جواز اطلاق الألفاظ من غير إرادة معنى فاسد وبين البحث عن جواز الأفعال. وفيه رأيان: أحـدهما، أن يقال: لا يطلق اسم في حق الله تعالى إلا بالاذن، وهـذا لم يـرد فيه إذن فيحرم. وأما أن يقال لا يحرم إلا بـالنهي وهـذا لم يـرد فيه نهي فينظر: فإن كان يوهم خطأ فيجب الاحتراز منه لأن إيهام الخطأ في صـفات الله تعـالى حـرام. وإن لم يـوهم خطأ يحكم بتحريمـه، فكلا الطريقين محتمـل. ثم الايهـام يختلف باللغـات وعـادات الاسـتعمال فرب لفظ يوهم عند قوم ولا يوهم عند غيرهم.

الدعوى الخامسة: ندعي أن صانع العالم ليس بجسم، لأن كل جسم فهو متألف من جـوهرين متحـيزين، وإذا اسـتحال أن يكـون جـوهراً استحال أن يكون جسماً، ونحن لا نعني بالجسم إلا هذا. فـإن سـماه جسماً ولم يرد هذا المعنى كـانت المضـايقة معه بحق اللغة أو بحق الشرع لا بحق العقل فـإن العقل لا يحكم في اطلاق الألفـاظ ونظم الحروف والأصوات التي هي اصطلاحات، ولأنه لو كان جسماً لكـان مقداراً بمقـدار مخصـوص ويجـوز أن يكـون أصـغر منه أو أكـبر، ولا يــترجح أحد الجــائزين عن الآخر إلا بمخصص ومــرجح، كما ســبق، فيفتقر إلى مخصص يتصرف فيه فيقدره بمقدار مخصـوص، فيكـون مصنوعاً لا صانعاً ومخلوقاً لا خالقاً.

الـدعوى السادسـة: نـدعي أن صـانع العـالم ليس بعـرض، لأنا نعـني بـالعرض ما يسـتدعي وجـوده ذاتـاً تقـوم بـه، وذلك الـذات جسم أو جوهر، ومهما كان الجسم واجب الحدوث كان الحال فيه أيضاً حادثاً لا محالة، إذ يبطل انتقال الأعـراض، وقد بينا أن صـانع العـالم قـديم فلا يمكن أن يكون عرضاً، وإن فهم من العرض ما هو صـفة لشـيء من غير أن يكون ذلك الشيء متحـيزاً، فنحن لا ننكر وجـود هـذا فانا نسـتدل على صـفات الله تعـالى نعم يرجع الـنزاع إلى إطلاق اسم الصانع والفاعل، فإن إطلاقه على الذات الموصـوفة بالصـفات أولى من إطلاقه على الصفات. فإذا قلنا الصـانع ليس بصـفة، عنينا به أن الصنع مضاف إلى الـذات الـتي تقـوم بها الصـفات لا إلى الصـفات، كما أنا إذا قلنا النجــار ليس بعــرض ولا صــفة، عنينا به أن صــنعة النجـارة غـير مضـافة إلى الصـفات بل إلى الـذات الـواجب وصـفها بجملة من الصفات حتى يكون صانعاً. فكذا القول في صانع العــالم،

وإن أراد المنازع بالعرض أمراً غير الحـال في الجسم وغـير الصـفة القائمة بالذات كان الحق في منعه للغة أو الشرع لا للعقل.

الـدعوى السـابعة: نـدعي أنه ليس في جهة مخصوصة من الجهـات الست، ومن عرف معـنى لفظ الجهة ومعـنى لفظ الاختصـاص فهم قطعـاً اسـتحالة الجهـات على غـير الجـواهر والأعـراض، إذ الحـيز معقول وهو الذي يختص الجوهر به، ولكن الحـيز إنما يصـير جهة إذا أضيف إلى شـيء آخر متحـيز. فالجهـات ست فـوق وأسـفل وقـدام وخلف ويمين وشـمال. فمعـنى كـون الشـيء فوقنا هو أنه في حـيز يلي جانب الرأس. ومعنى كونه تحتاً أنه في حيز يلي جانب الرجــل. وكـذا سـائر الجهـات؛ فكل ما قيل قيه أنه في جهة فقد قيل أنه في حيز مع زيادة إضافة. وقولنا الشيء في حيز، يعقل بوجهين أحدهما: أنه يختص به بحيث يمنع مثله من أن يوجد بحيث هـــو، وهـــذا هو الجوهر، والآخر أن يكون حـالاً في الجـوهر فإنه قد يقـال إنه بجهـة، ولكن بطريق البتيعة للجـوهر، فليس كـون العـرض في جهة ككـون الجوهر، بل الجهة للجـوهر أولى، وللعـرض بطريق التبعية للجـوهر، فهـذان وجهـان معقـولان في الاختصـاص بالجهـة. فـإن أراد الخصم أحـدهما دل على بطلانه ما دل على بطلان كونه جـوهراً أو عرضـاً. وإن أراد أمـراً غـير هـذا فهو غـير مفهـوم فيكـون الحق في إطلاق لفظه لم ينفك عن معنى غير مفهـوم للغة والشـرع لا العقـل، فـإن قال الخصم إنما أريد بكونه بجهة معنى سوى هذا فلم ننكره، ونقول له: أما لفظك فإنما ننكره من حيث أنه يـوهم المفهـوم الظـاهر منه وهو ما يعقل الجـوهر والعـرض وذلك كـذب على الله تعـالى. وأما مرادك منه فلست أنكره فإن ما لا أفهمه كيف أنكره! وعساك تريد به علمه وقدرته وأنا لا أنكر كونه بجهة على معنى أنه عـالم وقـادر، فإنك إذا فتحت هذا البـاب، وهو أن تريد باللفظ غـير ما وضع اللفظ له ويدل عليه في التفاهم لم يكن لما تريد به حصر فلا أنكـره ما لم تعرب عن مرادك بما أفهمه من أمر يدل على الحدوث، فإن كان ما يدل على الحدوث فهو في ذاته محال ويدل أيضاً على بطلان القول بالجهـة، لأن ذلك يطـرق الجـواز إليه ويحوجه إلى مخصص يخصصه بأحد وجوه الجواز وذلك من وجهين، أحدهما: أن الجهة الــتي تختص به لا تختص به لذاتــه، فـإن سـائر الجهـات متسـاوية بالاضـافة إلى المقابل للجهة، فاختصاصه ببعض الجهات المعينة ليس بواجب لذاته بل هو جائز فيحتـاج إلى مخصص يخصصـه، ويكـون الاختصـاص فيه معـنى زائـداً على ذاته وما يتطـرق الجـواز إليه اسـتحال قدمه بل

القـديم عبـارة عما هو واجب الوجـود من جميع الجهـات. فـإن قيل اختص بجهة فـوق لأنه أشـرف الجهـات، قلنا أي إنما صـارت الجهة جهة فوق بخلقه العالم في هـذا الحـيز الـذي خلقه فيـه. فقيل خلق العـالم لم يكن فـوق ولا تحت أصـلاً. إذ هما مشـتقان من الـرأس والرجل ولم يكن إذ ذاك حيوان فتسمى الجهة التي تلي رأسه فـوق والمقابل له تحت. والوجه الثـاني أنه لو كـان بجهة لكـان محاذيـاً لجسم العالم، وكل محاذ فإما أصغر منه وإما أكبر وإما مسـاو، وكل ذلك يـوجب التقـدير بمقـدار، وذلك المقـدار يجـوز في العقل أن يفرض أصغر منه أو أكبر فيحتاج إلى مقدار ومخصص. فإن قيـل: لو كان الاختصاص بالجهة يـوجب التقـدير لكـان العـرض مقـدراً، قلنـا: العرض ليس في جهة بنفسه، بل بتبعيته للجـوهر فلا جـرم هو أيضـاً مقدر بالتبعيـة. فإنا نعلم أنه لا توجد عشـرة أعـراض إلا في عشـرة جواهر، ولا يتصور أن يكون في عشـرين، فتقـدير الأعـراض عشـرة لازم بطريق التبعية لتقــدير الجــواهر، كما لــزم كونه بجهة بطريق التبعيـة. فـإن قيـل: فـإن لم يكن مخصوصـاً بجهة فـوق، فما بـال الوجوه والأيدي ترفع إلى السماء في الأدعية شرعاً وطبعاً، وما باله صـلى الله عليه وسـلم قـال للجارية الـتي قصد إعتاقها فـأراد أن يسـتيقن إيمانها أين الله فأشـارت إلى السـماء فقـال إنها مؤمنة ؟ فـالجواب عن الأول أن هـذا يضـاهي قـول القائـل: إن لم يكن الله تعالى في الكعبة وهو بيته فما بالنا نحجه ونزوره، وما بالنا نسـتقبله في الصـلاة ؟ وإن لم يكن في الأرض، فما بالنا نتـذلل بوضع وجوهنا على الأرض في السجود ؟ وهذا هذيان. بل يقـال: قصد الشـرع من تعبد الخلق بالكعبة في الصلاة ملازمة الثبوت في جهة واحـدة، فـإن ذلك لا محالة أقـرب إلى الخشـوع وحضـور القلب من الـتردد على الجهات، ثم لما كانت الجهات متسـاوية من حيث إمكـان الاسـتقبال خصص الله بقعة مخصوصة بالتشريف والتعظيم وشـرفها بالإضـافة إلى نفسه واسـتمال القلـوب إليها بتشـريفه ليـثيب على اسـتقبالها، فكذلك السـماء قبلة الـدعاء، كما أن الـبيت قبلة الصـلاة، والمعبـود بالصلاة والمقصود بالدعاء منزه عن الحلول في الـبيت والسـماء ثم في الاشـارة بالـدعاء إلى السـماء سر لطيف يعز من يتنبه لأمثالـه، وهو أن نجاة العبد وفوزه في الآخرة، بـأن يتواضع لله تعـالى ويعتقد التعظيم لربـــه، والتواضع والتعظيم عمل القلب، وآلته العقـــل. والجـوارح إنما اسـتعملت لتطهـير القلب وتزكيتـه، فـإن القلب خلق خلقه يتـأثر بالمواظبة على أعمـال الجــوارح، كما خلقت الجــوارح

متأثرة لمعتقدات القلوب، ولما كان المقصــود أن يتواضع في نفسه بعقله وقلبه، بأن يعرف قدره ليعرف بخسة رتبته في الوجـود لجلال الله تعــالى وعلـــوه، وكـــان من أعظم الأدلة على خســـته الموجبة لتواضعه أنه مخلوق من تراب، كلف أن يضع على التراب، الــذي هو أذل الأشـياء، وجهه الـذي هو أعز الأعضـاء، ليستشـعر قلبه التواضع بفعل الجبهة في مماستها الأرض، فيكون البدن متواضعاً في جسمه وشخصه وصـورته بالوجه الممكن فيه وهو معانقة الـتراب الوضـيع الخســيس ويكــون العقل متواضــعاً لربه بما يليق بـــه، وهو معرفة الضعة وسقوط الرتبة وخسة المنزلة عند الالتفات إلى ما خلق منه.
فكــذلك التعظيم لله تعــالى وضــيعة على القلب فيها نجاتــه، وذلك أيضاً ينبغي أن تشترك فيه الجوارح، وبالقــدر الــذي يمكنه أن تحمل الجــــــوارح، وتعظيم القلب بالإشــــــارة إلى علو الرتبة على طريق المعرفة والاعتقاد وتعظيم الجوارح بالإشارة إلى جهة العلو الذي هو أعلى الجهــات وأرفعها في الاعتقــادات؛ فــإن غاية تعظيم الجارحة استعمالها في الجهات، حتى أن من المعتاد المفهوم في المحاورات أن يفصح الإنســان عن علو رتبة غـيره وعظيم ولايته فيقـول: أمـره في السماء السابعة، وهو إنما ينبه على علو الرتبة ولكن يســتعير له علو المكـــان، وقد يشـــير برأسه إلى الســـماء في تعظيم من يريد تعظيم أمـره، أي أمـره في الســماء، أي في العلو وتكـون الســماء عبـــارة عن العلـــو، فـــانظر كيف تلطف الشـــرع بقلـــوب الخلق وجـــــــوارحهم في ســـــــياقهم إلى تعظيم الله وكيف جهل من قلت بصــيرته ولم يلتفت إلا إلى ظــواهر الجــوارح والأجســام وغفل عن أسرار القلوب واستغنائها في التعظيم عن تقدير الجهــات، وظن أن الأصل ما يشار إليه بـالجوارح ولم يعـرف أن المظنة الأولى لتعظيم القلب وأن تعظيمه باعتقــاد علو الرتبة لا باعتقــاد علو المكــان، وأن الجــوارح في ذلك خــدم وأتبــاع يخــدمون القلب على الموافقة في التعظيم بقدر الممكن فيهــا، ولا يمكن في الجــوارح إلا الإشــارة إلى الجهـــات، فهـــذا هو السر في رفع الوجـــوه إلى الســـماء عند قصد التعظيم، ويضــاف إليه عند الــدعاء أمر آخر وهو أن الــدعاء لا ينفك عن ســـؤال نعمة من نعم الله تعـــالى، وخـــزائن نعمه الســـموات، وخزان أرزاقه الملائكة ومقرهم ملكـوت الســموات وهم الموكلــون بالأرزاق. وقد قال الله تعالى: "وفي الســماء رزقكم وما توعــدون".
والطبع يتقاضى الإقبــال بالوجه على الخزانة الــتي هي مقر الــرزق المطلــوب، فطلاب الأرزاق من الملــوك إذا أخــبروا بتفرقة الأرزاق

على باب الخزانة مالت وجوههم وقلوبهم إلى جهة الخزانـة، وإن لم يعتقدوا أن الملك في الخزانة فهـذا هو محـرك وجـوه أربـاب الـدين إلى جهة الســماء طبعــاً وشــرعاً. فأما العــوام فقد يعتقــدون أن معبودهم في السماء، فيكون ذلك أحد أسباب إشاراتهم، تعـالى رب الأرباب عما اعتقد الزائغون علواً كبير. وأما حكمه صلوات الله عليه بالإيمـان للجارية لما أشـارت إلى السـماء، فقد انكشف به أيضـاً إذ ظهر أن لا ســبيل للأخــرس إلى تفهم علو المرتبة إلا بالإشــارة إلى جهة العلو، فقد كانت خرسـاء كما حكي، وقد كـان يظن بها أنها من عبــدة الأوثــان، ومن يعتقد اله في بيت الأصــنام فاســتنطقت عن معتقدها فعرفت بالإشـارة إلى السـماء أن معبودها ليس في بيـوت الأصــنام كما يعتقــدوه أولئــك. فــإن قيل فنفي الجهة يــؤدي إلى المحال، وهو إثبات موجود تخلو عنه الجهات الست ويكــون لا داخل العالم ولا خارجه ولا متصلاً به، ولا منفصلاً عنه، وذلك محـال، قلنـا: مسلم أن كل موجـود يقبل الاتصـال فوجـوده لا متصـلاً ولا منفصـلاً محـال، وإن كـان موجـود يقبل الاختصـاص بالجهة فوجـوده مع خلو الجهـــات الست عنه محـــال، فإما موجـــود لا يقبل الاتصـــال، ولا الاختصاص بالجهة فخلو عن طرفي النقيض غـير محـال، وهو كقـول القائل يستحيل موجود لا يكون عاجزاً ولا قادراً ولا عالماً ولا جـاهلاً فـإن أحد المتضـادين لا يخلو الشــيء عنـه، فيقـال له إن كـان ذلك الشيء قابلاً للمتضادين فيستحيل خلوه عنهما وأما الجمـاد الــذي لا يقبل واحداً منهما لأنه فقد شرطهما وهو الحياة، فخلوه عنهما ليس بمحال. فكذلك شرط الاتصال والاختصاص بالجهات التحـيز والقيـام بالمتحيز. فإذا فقد هذا لم يسـتحل الخلق عن متضـادته فرجع النظر إذاً إلى أن موجــوداً ليس بمتحــيز، ولا هو في متحــيز، بل هو فاقد شرط الاتصال، والاختصاص هل هو محـال أم لا ؟ فـإن زعم الخصم أن ذلك محـال وجـوده فقد دللنا عليه بأنه مهما بـان، أن كل متحـيز حــادث وأن كل حــادث يفتقر إلى فاعل ليس بحــادث فقد لــزم بالضــرورة من هـاتين المقــدمتين ثبـوت موجـود ليس بمتحـيز. أما الأصــلان فقد أثبتناهما وأما الــدعوى اللازمة منهما فلا ســبيل إلى جحدها مع الإقرار بالأصلين. فإن قال الخصم إن مثل هـذا الموجـود الذي ساق دليلكم إلى إثباته غـير مفهـوم، فيقـال له ما الـذي أردت بقولك غير مفهوم فإن أردت به أنه غير متخيل ولا متصـور ولا داخل في الوهم فقد صدقت، فإنه لا يدخل في الوهم والتصور والخيال إلا جسم له لون وقدر، فالمنفك عن اللون والقـدر لا يتصـوره الخيـال،

فـإن الخيـال قد أنس بالمبصـرات فلا يتـوهم الشـيء إلا على وفق مرآه ولا يستطيع أن يتـوهم ما لا يوافقـه. وإن أراد الخصم أنه ليس بمعقول، أي ليس بمعلوم بـدليل العقل فهو محـاذ إذا قـدمنا الـدليل على ثبوته ولا معــنى للمعقــول إلا ما اضــطر العقل إلى الأذعــان للتصديق به بموجب الدليل الذي لا يمكن مخالفتـه. وقد تحقق هـذا، فإن قال الخصم فما لا يتصور في الخيال لا وجـود لـه، فلنحكم بـأن الخيال لا وجود له في نفسه، فإن الخيال نفسه لا يدخل في الخيـال والرؤية لا تدخل في الخيال وكذلك العلم والقـدرة، وكـذلك الصـوت والرائحة ولو كلف الــوهم أن يتحقق ذاتــاً للصــوت لقــدر له لونــاً ومقـداراً وتصـوره كـذلك. وهكـذا جميع أحـوال النفس، من الخجل والوجل والفسق والغضب والفــرح والحــزن والعجب، فمن يــدرك بالضرورة هذه الأحوال من نفسه ويسوم خياله أن يتحقق ذات هذه الأحــوال فنجـده يقصر عنه إلا بتقـدير خطأ ثم ينكر بعد ذلك وجـود موجود لا يدخل في خياله فهـذا سـبيل كشف الغطـاء عن المسـألة. وقد جاوزنا حد الاختصار ولكن المعتقدات المختصـرة في هـذا الفن أراها مشتملة على الاطناب في الواضحات والشـروع في الزيـادات الخارجة عن المهمات مع التسـاهل في مضـايق الاشـكالات فـرأيت نقل الاطناب من مكان الوضوح، إلى مواقع الغموض أهم وأولى.

الـــدعوى الثامنـــة: نـــدعي أن الله تعـــالى مـــنزه عن أن يوصف بالاستقرار على العرش، فـإن كل متمكن على جسم ومسـتقر عليه مقدر لا محالة فإنه أما أن يكون أكبر منه أو أصـغر أو مسـاوياً وكل ذلك لا يخلو عن التقـــدير، وأنه لو جـــاز أن يماسه جسم من هـــذه الجهة لجاز أن يماسه من سائر الجهات فيصـير محاطـاً به والخصم لا يعتقد ذلك بحــال وهو لازم على مذهبه بالضــرورة، وعلى الجملة يســتقر على الجسم إلا جسم ولا يحل فيه إلا عــرض وقد بــان أنه تعـالى ليس بجسم ولا عـرض، فلا يحتـاج إلى إقـران هـذه الـدعوى بإقامة البرهـان. فـإن قيل فما معـنى قوله تعـالى: "الـرحمن على العرش استوى" ؟ وما معنى قوله عليه السلام: "يـنزل اللّه كل ليلة إلى السماء الدنيا" قلنا الكلام على الظواهر الواردة في هـذا البـاب طويل ولكن نـذكر منهجـاً في هـذين الظـاهرين يرشد إلى ما عـداه وهو أنا نقول: النـاس في هـذا فريقـان عـوام وعلمـاء، والـذي نـراه اللائق بعوام الخلق أن لا يخاض بهم في هذه التأويلات بل نـنزع عن عقائدهم كل ما يوجب التشبيه ويـدل على الحـدوث ونحقق عنـدهم أنه موجود ليس كمثله شيء، وهو السـميع البصـير، وإذا سـألوا عن

معاني هـذه الآيـات زجـروا عنهـا، وقيل ليس هـذا بعشـكم فـادرجوا فلكل علم رجال. ويجاب بما أجاب به مالك بن أنس رضي الله عنه، بعض السـلف حيث سـئل عن الاسـتواء، فقـال: الاسـتواء معلـوم والكيفية مجهولة، والسؤال عنه بدعة، والايمان به واجب، وهـذا لأن عقول العـوام لا تتسع لقبـول المعقـولات ولا إحـاطتهم باللغـات ولا تتسع لفهم توسيعات العرب في الاسـتعارات. وأما العلمـاء فـاللائق بهم تعريف ذلك وتفهمه، ولست أقول أن ذلك فرض عين إذ لم يرد به تكليف بل التكليف التنزيه عن كل ما تشـبهه بغـيره. فأما معـاني القـرآن، فلم يكلف الأعيـان فهم جميعها أصـلاً ولكن لسـنا نرتضي قول من يقول، أن ذلك من المتشابهات كحروف أوائل السور، فـإن حروف أوائل السور ليست موضوعة باصطلاح سابق للعرب للدلالة على المعـاني، ومن نطق بحـروف وهن كلمـات لم يصـطلح عليهـا، فواجب أن يكون معناه مجهـولاً إلا أن يعـرف ما أردتـه، فـإذا ذكـره صـارت تلك الحـروف كاللغة المخترعة من جهتـه. وأما قوله صـلى الله عليه وسلم: "ينزل اللّه تعالى إلى السماء الدنيا"، فلفظ مفهوم ذكر للتفهم وعلم أنه يسبق إلى الإفهام منه المعنى الذي وضع له أو المعنى الـذي يسـتعار، فكيف يقـال إنه متشـابه بل هو مخيل معـنى خطأ عند الجاهل ومفهم معـــنى صـــحيحاً عند العـــالم، وهو كقوله تعـــالى: "وهو معكم أينما كنتم". فإنه يخيل عند الجاهل اجتماعـــاً مناقصاً لكونه على العرش، وعند العالم يفهم أنه مع الكل بالاحاطة والعلم، وكقوله صلى الله عليه وسـلم: "قلب المـؤمن بين أصـبعين من أصـابع الـرحمن"، فإنه عند الجاهل يخيل عضـوين مركـبين من اللحم والعظم والعصب مشتملين على الأنامل والأظفار، نـابتين من الكف، وعند العالم يدل على المعنى المستعار له دون الموضـوع له وهو ما كـان الاصـبع لـه، وكـان سر الاصـبع وروحه وحقيقته وهو القدرة على التقليب كما يشـاء، كما دلت المعية عليه في قوله وهو معكم على ما تـراد المعية له وهو العلم والاحاطة ولكن من شـائع عبـارات العـرب العبـارة بالسـبب عن المسـبب، واسـتعارة السـبب للمسـتعار منه وكقوله تعـالى: "من تقـرَّب إليَّ شـبراً تقـربت إليه ذراعاً ومن أتاني بمشي أتيته بهرولة" فإن الهرولة عند الجاهل تدل على نقل الأقدام وشـدة العـدو وكـذا الاتيـان يـدل على القـرب في المسـافة.؟ وعند العاقل يـدل على المعـنى المطلـوب من قـرب المسـافة بين النـاس وهو قـرب الكرامة والانعـام وإن معنـاه أن رحمتي ونعمتي أشد انصـباباً إلى عبـادي من طـاعتهم إلي وهو كما

قال: "لقد طال شوق الأبرار إلى لقائي وأنا إلى لقائهم لأشد شوقاً" تعالى الله عما يفهم من معـنى لفظ الشـوق بالوضع الـذي هو نـوع ألم وحاجة إلى اســتراحة، وهو عين النقص ولكن الشــوق ســبب لقبول المشتاق إليه والإقبـال عليه وإفاضة النعمة لديه فعـبر به عن المسـبب، وكما عـبر بالغضب والرضى عن إرادة الثـواب والعقـاب الذين هما ثمرتا الغضب والرضى ومسبباه في العادة. وكذا لما قـال في الحجر الأسـود إنه يمين الله في الأرض يظن الجاهل انه أراد به اليمين المقابل للشمال التي هي عضو مـركب من لحم ودم وعظم منقسم بخمسة أصــابع، ثم إنه إن فتح بصــيرته علم أنه كــان على العرش ولا يكون يمينه في الكعبة ثم لا يكـون حجـراً أسـود فيـدرك بـأدنى مســكة أنه اسـتعير للمصـافحة، فإنه يـؤمر باسـتلام الحجر وتقبيله كما يــؤمر بتقبيل يمين الملــك، فاســتعير اللفظ لــذلك. والكامل العقل البصير لا تعظم عنـده هـذه الأمـور، بل يفهم معانيها على البديهة، فلنرجع إلى معنى الاستواء والنزول؛ أما الاسـتواء فهو نسـبه للعـرش لا محالـة، ولا يمكن أن يكـون للعـرش إليه نسـبة إلا بكونه معلومــاً، أو مــراداً، أو مقـــدوراً عليـــه، أو محلاً مثل محل العـرض، أو مكانـاً مثل مسـتقر الجسـم. ولكن بعض هـذه النسـبة تستحيل عقلاً وبعضها لا يصلح اللفظ للاستعارة به له، فإن كـان في جملة هذه النسبة، مع أنه لا نسبة سـواها، نسـبة لا يخيلها العقل ولا ينبو عنها اللفظ، فليعلم أنها المراد إما كونه مكاناً أو محلاً، كما كـان للجوهر والعرض، إذاً اللفظ يصـلح له ولكن العقل يخيله كما سـبق، وإما كونه معلوماً ومراداً فالعقل لا يخيله، ولكن اللفظ لا يصلح لـه، وإما كونه مقدوراً عليه وواقعاً في قبضة القدرة ومسخراً له مع أنه أعظم المقدورات ويصلح الاستيلاء عليه لأن يمتـدح به وينبه به على غيره الذي هو دونه في العظم، فهـذا مما لا يخيله العقل ويصـلح له اللفـظ، فـأخلق بـأن يكـون هو المـراد قطعـاً، أما صـلاح اللفظ له فظاهر عند الخبير بلسان العرب، وإنما ينبو عن فهم مثل هذا أفهام المتطفلين على لغة العـرب النـاظرين إليها من بعد الملتفـتين إليها التفـات العـرب إلى لسـان الـترك حيث لم يتعلمـوا منها إلا أوائلهـا، فمن المستحسن في اللغة أن يقـال اسـتوى الأمـير على مملكتـه، حتى قال الشـاعر: قد اسـتوى بشـير على العـراق=من غـير سـيف ودم مهـراق ولـذلك قـال بعض السـلف رضي الله عنهم: يفهم من قوله تعالى "الرحمن على العرش اسـتوى" ما فهم من قوله تعـالى "ثم اسـتوى إلى السـماء وهي دخـان". وأما قوله صـلى الله عليه

وسلم "ينزل اللّه تعالى إلى السماء الـدنيا" فللتأويل فيه مجـال من وجهين: أحـدهما، في اضـافة الـنزول إليه وأنه مجـاز، وبالحقيقة هو مضـاف إلى ملك من الملائكة كما قـال تعـالى "واسـأل القريـة" والمسـؤول بالحقيقة أهل القريـة. وهـذا أيضـاً من المتـداول في الألسنة، أعني إضافة أحوال التابع إلى المتبوع، فيقـال: تـرك الملك على باب البلد، ويراد عسكره، فإن المخبر بـنزول الملك على بـاب البلد قد يقال له هلا خرجت لزيارته فيقول لا، لأنه عـرج في طريقه على الصيد ولم ينزل بعد، فلا يقـال له فلم نـزل الملك والآن تقـول لم ينزل بعد ؟ فيكون المفهوم من نزول الملك نزول العسكر، وهذا جلي واضح. والثاني، أن لفظ النزول قد يسـتعمل للتلطف والتواضع في حق الخلق كما يستعمل الارتفـاع للتكـبر، يقـال فلان رفع رأسه إلى عنـان السـماء، أي تكـبر، ويقـال ارتفع إلى أعلى علـيين، أي تعظم؛ وإن علا أمـره يقـال: أمـره في السـماء السـابعة؛ وفي معارضته إذا سقطت رتبته يقال: قد هوى به إلى أسـفل السـافلين؛ وإذا تواضع وتلطف له تطامن إلى الأرض ونزل إلى أدنى الـدرجات. فـإذا فهم هـذا وعلم أن الـنزول عن الرتبة بتركها أو سـقوطها وفي الـنزول عن الرتبة بطريق التلطف وتـرك العقل الـذي يقتضـيه علو الرتبة وكمال الاستغناء، فبالنظر إلى هذه المعاني الثلاثة التي يـتردد اللفظ بينها ما الذي يجوزه العقل ؟ أما النزول بطريق الانتقـال فقد أحاله العقل كما سبق، فإن ذلك لا يمكن إلا في متحيز، وأما سقوط ا
لرتبة فهو محـال لأنه سـبحانه قـديم بصـفاته وجلاله ولا يمكن زوال علـوه، وأما الـنزول بمعـنى اللطف والرحمة وتـرك الفعل اللائق بالاستغناء وعدم المبالاة فهو ممكن، فيتعين التنزيل عليـه، وقيل إنه لما نزل قوله تعالى: "رفيع الدرجات ذو العرش" استشعر الصـحابة رضـوان الله عليهم من مهابة عظيمة واسـتبعدوا الانبسـاط في السؤال والدعاء مع ذلك الجلال، فأخبروا أن الله سبحانه وتعالى مع عظمة جلاله وعلو شأنه متلطف بعباده رحيم بهم مسـتجيب لهم مع الاستغناء إذا دعوه، وكانت استجابة الـدعوة نـزولاً بالاضـافة إلى ما يقتضـيه ذلك الجلال من الاسـتغناء وعـدم المبـالاة، فعـبر عن ذلك بـالنزول تشـجيعاً لقلـوب العبـاد على المباسـطة بالأدعية بل على الركوع والسجود، فـإن من يستشـعر بقـدر طاقته مبـادئ جلال الله تعالى استبعد سجوده وركوعه، فإن تقرب العباد كلهم بالاضافة إلى جلال الله سـبحانه أحس من تحريك العبد أصـبعاً من أصـابعه على

قصد التقــرب إلى ملك من ملــوك الأرض، ولو عظم به ملكــاً من الملوك لاستحق به التـوبيخ، بل من عـادة الملـوك زجر الأرزال عن الخدمة والسـجود بين أيــديهم والتقبيل لعتبة دورهم اسـتحقاراً لهم عن الاسـتخدام وتعاظمـاً عن اسـتخدام غـير الأمـراء والأكـابر، كما جــرت به عــادة بعض الخلفــاء. فلــولا الــنزول عن مقتضى الجلال باللطف والرحمة والاسـتجابة لاقتضى ذلك الجلال أن يبهت القلـوب عن الفكر، ويخرس الألسنة عن الذكر، ويخمد الجوارح عن الحركة، فمن لاحظ ذلك الجلال وهـــذا اللطف اســـتبان له على القطع أن عبــارة الــنزول مطابقة للجلال ومطلقة في موضــوعها لا على ما فهمه الجهال؛ فإن قيل فلم خصص السماء الدنيا ؟ قلنـا: هو عبـارة عن الدرجة الأخيرة التي لا درجة بعدها، كما يقال سـقط إلى الـثرى وارتفع إلى الثريا، على تقدير أن الثريا أعلى الكواكب والثرى أسفل المواضع. فإن قيل: فلم خصص بالليالي، فقال ينزل كل ليلة ؟ قلنا: لأن الخلـوات مظنة الـدعوات والليـالي أعـدت لـذلك، حيث يسـكن الخلق وينمحي عن القلوب ذكـرهم، ويصـفوا لـذكر الله تعـالى قلب الــداعي، فمثل هــذا الــدعاء هو المرجو الاسـتجابة لا ما يصــدر عن غفلة القلوب عند تزاحم الاشتغال.

الــدعوى التاســعة: نــدعي أن الله ســبحانه وتعــالى مــرئي، خلافــاً للمعتزلة، وإنما أوردنا هـذه المسـألة في القطب الموسـوم بـالنظر في ذات الله سبحانه وتعـالى لأمـرين: أحـدهما أن ننفي الرؤية عما يلــزم على نفي الجهــة، فأردنا أن نــبين كيف يجمع بين نفي الجهة وإثبـات الرؤيـة. والثـاني أنه سـبحانه وتعـالى عنـدنا مـرئي لوجـوده ووجــود ذاتــه، فليس ذلك إلا لذاتــه، فإنه ليس لفعله ولا لصـفة من الصفات، بل كل موجود ذات فواجب أن يكون مرئيـاً، كما أنه واجب أن يكــون معلومــاً، ولست أعــني به أنه واجب أن يكــون معلومــاً ومرئياً بالفعل بل بالقوة، أي هو من حيث ذاته له، فـإن امتنع وجـود الرؤية فلأمر آخر خارج عن ذاتـه، كما نقـول: المـاء الـذي في النهر مرو، والخمر الذي في الدن مسكر، وليس كذلك لأنه يسكر ويــروي عند الشرب ولكن معناه أن ذاته مستعدة لذلك فإذا فهم المراد منه فالنظر في طرفين: أحدهما في الجواز العقلي، والثاني في الوقـوع الذي لا سبيل إلى دركه إلا بالشــرع، ومهما دل الشــرع على وقوعه فقد دل أيضــاً لا محالة على جــوازه ولكنا نــدل بمســلكين واقعين عقليين على جوازه. المسلك الأول، هو أنا نقول أن البـاري سـبحانه موجود وذات، وله ثبوت وحقيقة، وإنما يخالف سائر الموجودات في

استحالة كونه حادثاً أو موصوفاً بما يدل على الحـدوث، أو موصـوفاً بصـفة تنـاقض صـفات الالهية من العلم والقـدرة وغيرهمـا. فكل ما يصح لموجود فهو يصح في حقه تعالى إن لم يدل على الحدوث ولم يناقض صـفة من صـفاته. والـدليل عليه تعلق العلم بـه؛ فإنه لما لم يـؤد إلى تغـير في ذاته ولا إلى مناقضة صـفاته ولا إلى الدلالة على الحدوث، سوى بينه وبين الأجسام والأعـراض في جـواز تعلق العلم بذاته وصفاته. والرؤية نوع علم لا يوجب تعلقه بـالمرئي تغـير صـفة ولا يدل على حدوث، فوجب الحكم بها على كل موجود، فـإن قيـل: فكونه مرئيـاً يـوجب كونه بجهة وكونه بجهة يـوجب كونه عرضـاً أو جوهراً وهو محـال، ونظم القيـاس أنه إن كـان مرئيـاً فهو بجهة من الـرأي وهـذا اللازم محـال فالمفضي إلى الرؤية محـال. قلنـا: أحد الأصـلين من هـذا القيـاس مسـلم لكم، وهو أن هـذا اللازم محـال، ولكن الأصل الأول وهو ادعاء هذا اللازم على اعتقاد الرؤية ممنـوع. فنقول لم قلتم إنه إن كان مرئيـاً فهو بجهة من الـرأي، أعلمتم ذلك بضرورة، أم بنظر ؟ ولا سبيل إلى دعـوى الضـرورة، وأما النظر فلا بد من بيانـه، ومنتهـاهم أنهم لم يـروا إلى الآن شـيئاً إلا وكـان بجهة من الـرأي مخصوصـة، فيقـال: وما لم ير فلا يحكم باسـتحالته، ولو جاز هذا لجاز للمجسم أن يقـول إنه تعـالى جسـم، لأنه فاعـل، فإننا لم نر إلى الآن فاعلاً إلا جسـماً. أو يقـول إن كـان فـاعلاً وموجـوداً فهو إما داخل العالم وإما خارجه، وإما متصل وإما منفصل، ولا تخلو عنه الجهـات السـت، فإنه لم يعلم موجـود إلا وهو كـذلك فلا فضل بينكم وبين هـؤلاء. وحاصـله يرجع إلى الحكم بـأن ما شـوهد وعلم ينبغي أن لا يعلم غـيره إلا على وفقـه، وهو كمن يعلم الجسم وينكر العرض ويقول: لو كان موجـوداً لكـان يختص بحـيز ويمنع غـيره من الوجـود بحيث هو كالجسـم. ومنشأ هـذا إحالة موجـودات اختلاف الموجودات في حقائق الخواص مع الاشتراك في أمور عامـة. وذلك بحكم لا أصل لـه، على أن هـؤلاء لا يغفل عن معارضـتهم بـأن الله يـرى نفسه ويـرى العـالم وهو ليس بجهة من نفسه ولا من العـالم، فـإذا جـاز ذلك فقد بطل هـذا الخيـال. وهـذا مما يعـترف به أكـثر المعتزلة ولا نخـرج عنه لمن اعـترف به ومن أنكر منهم فلا يقـدر على انكـار رؤية الانسـان نفسه في المـرآة، ومعلـوم أنه ليس في مقابلة نفسه فإن زعموا أنه لا يرى نفسه وإنما يـرى صـورة محاكية لصورته منطبعة في المـرآة انطبـاع النفس في الحائـط، فيقـال إن هذا ظـاهر الاسـتحالة: فـإن من تباعد عن مـرآة منصـوبة في حائط

بقدر ذراعين يرى صورته بعيدة عن جرم المرآة بذراعين، وإن تباعد بثلاثة أذرع فكذلك. فالبعيد عن المرآة بذراعين كيف يكـون منطبعـاً في المـرآة وسـمك المـرآة ربما لا يزيد على سـمك شـعيرة ؟ فـإن كـانت الصـورة في شـيء وراء المـرآة فهو محـال، إذ ليس وراء المـرآة إلا جـدار أو هـواء أو شـخص آخر هو محجـوب عنـه، وهو لا يراه. وكذا عن يمين المرآة ويسارها وفوقها وتحتها وجهـات المـرآة الست، وهو يرى صـورة بعيـدة عن المـرآة بـذراعين، فلنطلب هـذه الصـورة من جـوانب المـرآة: فحيث وجـدت فهو المـرئي ولا وجـود لمثل هـذه الصـورة المرئية في الأجسـام المحيطة بـالمرآة إلا في جسم والنـــاظر، فهو المـــرئي إذاً بالضـــرورة. وقد تطلب المقابلة والجهة ولا ينبغي أن تسـتحقر هـذا الإلـزام فإنه لا مخـرج للمعتزلة عنـه، ونحن نعلم بالضـرورة أن الانسـان لو لم يبصر نفسه قط ولا عــرف المــرآة وقيل له أن يمكن أن تبصر نفسك في مــرآة الحكم بأنه محـــال، وقـــال لا يخلو إما أن أرى نفسي وأنا في المـــرآة فهو محال، أو أرى مثل صورتي في جرم المرآة وهو محال، أو في جرم وراء المــرآة وهو محــال، أو المــرآة في نفســها صــورة وللأجســام المحيطة بها جسم صـــــور، ولا تجتمع صـــــورتان في جسم واحد إذ محال أن يكون في جسم واحد صورة إنسان ودبد وحائط وإن رأيت نفسي حيث أنا فهو محــــال، إذ لست في مقابلة نفسي فكيف أرى نفســي، ولا بد بين المقابلة بين الــرائي والمــرئي وهــذا التقســيم صـحيح عند المعـتزلي ومعلـوم أنه باطـل، وبطلانه عنـدنا لقوله إني لست في مقابلة نفسي فلا أراها وإلا فسائر أقسام كلامه صــحيحة، فبهذا يستبين ضيق حوصـلة هـؤلاء عن التصـديق بما لم يـألفوه ولم تأنس به حواسهم. المسلك الثاني، وهو الكشف البالغ أن تقول إنما أنكر الخصم الرؤية لأنه لم يفهم ما تريده بالرؤية ولم يحصل معناها على التحقيــق، وظن أنا نريد بها حالة تســاوي الحالة الــتي يــدركها الــرأي عند النظر إلى الأجســام والألــوان وهيهــات ! فنحن نعـترف باسـتحالة ذلك في حق الله سـبحانه، ولكن ينبغي أن نحصل معـنى هذا اللفظ في الموضع المتفق، ونسبكه ثم نحـذف منه ما يسـتحيل في حق الله سبحانه وتعالى، فإن نفي من معانيه معنى لم يســتحل في حق الله ســبحانه وتعــالى وأمكن أن يســمى ذلك المعــنى رؤية حقيقة، أثبتناه في حق الله سبحانه وقضــينا بأنه مــرئي حقيقــة، وإن لم يكى إطلاق اسم الرؤية عليه إلا بالمجاز أطلقنا اللفظ عليه بإذن الشرع واعتقـدنا المعـنى كما دل عليه العقـل. وتحصـيله، أن الرؤية

تـدل على معـنى له محل وهو العين، وله متعلق وهو اللـون والقـدر والجسم وسـائر المرئيـات، فلننظر إلى حقيقة معنـاه ومحلـه، وإلى متعلقه ولنتأمل أن الـركن من جملتها في إطلاق هـذا الاسم ما هـو، فنقول: أما المحل فليس بركن في صحة هذه التسمية، فـإن الحالة التي نـدركها بـالعين من المـرئي لو أدركناها بـالقلب أو بالجبهة مثلاً لكنا نقول قد رأينا الشيء وأبصرناه وصدق كلامنـا، فـإن العين محل وآلة لا تراد لعينها بل لتحل فيه هذه الحالة، فحيث حلت الحالة تمت الحقيقة وصح الاسم. ولنا أن نقول علمنا بقلبنا أو بـدماغنا إن أدركنا الشـيء بـالقلب، أو بالـدماغ إن أدركنا الشـيء بالـدماغ، وكـذلك إن أبصرنا بالقلب أو بالجبهة أو بـالعين. وأما المتعلق بعينه فليس ركنـاً في إطلاق هـذا الاسم وثبـوت هـذه الحقيقـة. فـإن الرؤية لو كـانت رؤية لتعلقها بالســواد لما كــان المتعلق بالبيــاض رؤيــة، ولو كــان لتعلقها بــاللون لما كــان المتعلق بالحركة رؤيــة، ولو كــان لتعلقها بالعرض لما كـان المتعلق بالجسم رؤيـة، فـدل أن خصـوص صـفات المتعلق ليس ركنـاً لوجـود هـذه الحقيقـة، وإطلاق هـذا الاسـم، بل الـركن فيه من حيث أنه صـفة متعلقة أن يكـون لها متعلق موجـود؛ أي موجود كان وأي ذات كان. فإذاً الـركن الـذي الاسم مطلق عليه هو الأمر الثــالث وهو حقيقة المعــنى من غــير التفــات إلى محله ومتعلقـــه، فلنبحث عن الحقيقة ما هي، ولا حقيقة لها إلا أنها نـــوع إدراك هو كمـــال ومزيد كشف بالاضـــافة إلى التخيـــل، فإنا نـــرى الصـديق مثلاً ثم نغمض العين فتكـون صـورة الصـديق حاضـرة في دماغنا على ســـبيل التخيل والتصـــور، ولكنا لو فتحنا البصر أدركنا تفرقته ولا ترجع تلك التفرقة إلى إدراك صـــورة أخـــرى مخالفة لما كـانت في الخيـال بل الصـورة المبصـرة مطابقة للمتخيلة من غـير فــرق وليس بينهما افــتراق، إلا أن هــذه الحالة الثانية كالاســتكمال لحالة التخيل، وكالكشف لها، فتحـدث فيها صـورة الصـديق عند فتح البصر حــدوثاً أوضح وأتم وأكمل من الصــورة الجارية في الخيــال. والحادثة في البصر بعينها تطابق بيـان الصـورة الحادثة في الخيـال، فـإذاً التخيل نـوع إدراك على رتبـة، ووراءه رتبة أخـرى هي أتم منه في الوضوح والكشف، بل هي كالتكميل له، فنسمي هذا الاستكمال بالاضـافة إلى الخيـال رؤية وإبصـاراً، وكـذا من الأشـياء ما نعلمه ولا نتخيله وهو ذات الله سبحانه وتعالى وصـفاته، وكل ما لا صـورة لـه، أي لا لون له ولا قدر مثل القدرة والعلم والعشق والإبصار والخيال؛ فإن هـذه أمـور نعلمها ولا نتخيلها والعلم بها نـوع إدراك فلننظر هل

يحيل العقل أن يكون لهذا الادراك مزيد استكمال نسـبته إليه نسـبة الإبصـار إلى التخيـل؛ فـإن كـان ذلك ممكنـاً سـمينا ذلك الكشف والاسـتكمال بالاضـافة إلى العلم رؤيـة، كما سـميناه بالاضـافة إلى التخيل رؤيـة. ومعلـوم أن تقـدير هـذا الاسـتكمال في الاستيضـاح والاستكشـاف غـير محـال في الموجـودات المعلومة الـتي ليست متخيلة كـالعلم والقـدرة وغيرهمـا، وكـذا في ذات الله سـبحانه وصـفاته، بل نكـاد نـدرك ضـرورة من الطبع أنه يتقاضى طلب مزيد استيضاح في ذات الله وصـفاته وفي ذوات هـذه المعـاني المعلومة كلها. فنن نقول إن ذلك غـير محـال فإنه لا محيل له بل العقل دليل على إمكانه بل على اسـتدعاء الطبع لـه. إلا أن هـذا الكمـال في الكشف غـير مبـذول في هـذا العـالم، والنفس في شـغل البـدن وكـدورة صـفائه، فهو محجـوب عنـه. وكما لا يبعد أن يكـون الجفن أو السـتر أو سـواد ما في العين سـبباً بحكم اطـراد العـادة لامتنـاع الإبصـار للمتخيلات فلا يبعد أن تكـون كـدورة النفس وتـراكم حجب الاشغال بحكم اطراد العادة مانعاً من إبصار المعلومـات. فـإذا بعـثر ما في القبـور وحصل ما في الصـدور، وزكيت القلـوب بالشـراب الطهور، وصفيت بأنوع التصفية والتنقية، لم يمتنع أن تشتغل بسببها لمزيد اسـتكمال واستيضـاح في ذات الله سـبحانه أو في سـائر المعلومات، يكـون ارتفـاع درجته عن العلم المعهـود كارتفـاع درجة الإبصـار عن التخيـل، يعـبر عن ذلك بلقـاء الله تعـالى ومشـاهدته أو رؤيته أو إبصـاره أو ما شـئت من العبـارات. فلا مشـاحة فيها وبعد إيضـاح المعـاني. وإذا كـان ذلك ممكنـاً بـأن خلقت هـذه الحالة في العين، كـان اسم الرؤية بحكم وضع اللغة عليه أصـدق وخلقه في العين غير مستحيل. كما أن خلقها في القلب غير مستحيل فإذا فهم المـراد بما أطلقه أهل الحق من الرؤيـة، علم أن العقل لا يحيله بل يوجبـه، وأن الشـرع قد شـهد له فلا يبقى للمنازعة وجه إلا على سـبيل العنـاد أو المشـاحنة في إطلاق عبـارة الرؤية أو القصـور عن درك هذه المعاني الدقيقة التي ذكرناهـا. ولنقتصر في هـذا المـوجز على هذا القدر. الطـرف الثـاني في وقوعه شـرعاً. وقد دل الشـرع على وقوعه ومداركه كثـيرة، ولكثرتها يمكن دعـوى الإجمـاع على الأولين في ابتهالهم إلى الله سبحانه في طلب لذة النظر إلى وجهه الكريم. ونعلم قطعـاً من عقائـدهم أنهم كـانوا ينتظـرون ذلك وأنهم كانوا قد فهموا جواز انتظار ذلك وسـؤاله من الله سـبحانه، بقـرائن أحـوال رسـول الله صـلى الله عليه وسـلم وجملة من ألفاظه

الصريحة التي لا تدخل في الحضر، بالاجماع الـذي يـدل على خـروج المدارك عن الحصر. ومن أقـوى ما يـدل عليه سـؤال موسى صـلى الله عليه وسـلم أرني أنظر إليك فإنه يسـتحيل أن يخفى عن نـبي من أنبياء الله تعالى انتهى منصبه إلى أن يكلمه الله سبحانه شفاهاً أن يجهل من صـفات ذاته تعـالى ما عرفه المعتزلـة. وهـذا معلـوم على الضـرورة، فـإن الجهل بكونه ممتنع الرؤية عند الخصم يـوجب التفكير أو التضليل وهو جهل بصفة ذاته لأن استحالتها عنـدهم لذاته ولأنه ليس بجهة فكيف لم يعـرف موسى عليه أفضل الصـلاة أنه ليس بجهـة، أو كيف عـرف أنه ليس بجهة ولم يعـرف أن رؤية ما ليس بجهة محـال ؟ فليت شـعري مـاذا يضـمر الخصم ويقـدره من ذهول موسى صلى الله عليه وسـلم، أيقـدره معتقـداً أنه جسم في جهة ذو لـون، واتهـام الأنبيـاء صـلوات الله سـبحانه وتعـالى عليهم وسلامه كفر صراح، فإنه تكفير للنـبي صـلى الله عليه وسـلم، فـإن القائل بـأن الله سـبحانه جسم وعابد الـوثن والشـمس واحد ! أو يقول علم اسـتحالة كونه بجهـة، ولكنه لم يعلم أن ما ليس بجهة فلا يـرى، وهـذا تجهيل للنـبي عليه أفضل السـلام لأن الخصم يعتقد أن ذلك من الجليات لا من النظريات. فـأنت الآن أيها المسترشد مخـير من أن تميل إلى تجهيل النبي صلى الله عليه وسلم تسـليماً، أو إلى تجهيل المعتزلي، فاختر لنفسك ما أليق بك والسلام. فـإن قيـل: إن دل هـذا لكم فقد دل عليكم، لسـؤاله الرؤية في الـدنيا ودل عليكم قوله تعالى "لن تراني" ودل قوله سبحانه "لا تدركه الأبصار". قلنـا: أما سؤاله الرؤية في الدنيا فهو دليل على عدم معرفته بوقوع وقت ما هو جائز في نفسه، والأنبياء كلهم عليهم أفضل السلام لا يعرفون من الغيب إلا ما عرفوا، وهو القليـل، فمن أين يبعد أن يـدعو النـبي عليه أفضل السـلام كشف غمة وإزالة بلية وهو يـرتجي الإجابة في وقت لم تسبق في علم الله تعالى الإجابة فيه. وهـذا من ذلك الفن. وأما قوله سـبحانه "لن تـراني" فهو دفع لما التمسـه، وإنما التمس في الآخرة، فلو قـال أرني انظر إليك في الآخـرة، فقـال لن تـراني، لكان ذلك دليلاً على نفي الرؤية، ولكن في حق موسى صلوات الله سبحانه وسلامه عليه في الخصوص لا على العمـوم. وما كـان أيضـاً دليلاً على الاسـتحالة، فكيف وهو جـواب عن السـؤال في الحـال ؟ وأما قوله لا تدركه الأبصـار أي لا تحيط به ولا تكتنفه من جوانبه كما تحيط الرؤية بالأجسـام، وذلك حـق، أو هو عـام فأريد بة في الـدنيا، وذلك أيضاً حق، وهو ما أراده بقوله سبحانه "لن تراني" في الـدنيا.

ولنقتصر على هذا القـدر في مسـألة الرؤيـة، ولينظر المنصف كيف افترقت الفرق وتحزبت إلى مفرط ومفرط. أما الحشوية فـإنهم لم يتمكنـوا من فهم موجـود إلا في جهـة، فـأثبتوا الجهة حـتى ألـزمتهم بالضـرورة الجسـمية والتقـدير والاختصـاص بصـفات الحـدوث. وأما المعتزلة وفـانهم نفـوا الجهة ولم يتمكنـوا من إثبـات الرؤية دونهـا، وخالفوا به قواطع الشرع، وظنوا أن في إثباتها إثبات الجهة، فهـؤلاء تغلغلوا في التنزيه محترزين من التشبيه، فأفرطوا. والحشوية أثبتوا الجهة احترازاً من التعطيل فشبهوا، فوقف الله سبحانه أهل السـنة للقيام بالحق، فتفطنوا للمسلك القصد وعرفوا أن الجهة منقية لأنها للجسـمية تابعة وتتمـة، وأن الرؤية ثابتة لأنها رديف العلم وفريقـه، وهي تكملة لـه؛ فانتفـاء الجسـمية أوجب انتفـاء الجهة الـتي من لوازمهـا. وثبـوت العلم أوجب ثبـوت الرؤية الـتي هي من روادفه وتكملاته ومشـاركة له في خاصـيته، وهي أنها لا تـوجب تغيـيراً في ذات المـرئي، بل تتعلق به على ما هو عليه كـالعلم. ولا يخفى عن عاقل أن هذا هو الاقتصاد في الاعتقاد.

الدعوى العاشـرة: نـدعي أنه سـبحانه واحـد. فـإن كونه واحـداً يرجع إلى ثبـوت ذاته ونفي غـيره، فليس هو نظر في صـفة زائـدة على الـذات، فـوجب ذكـره في هـذا القطب. فنقـول: الواحد قد يطلب ويـراد به أنه لا يقبل القسـمة، أي لا كمية له ولا جـزء ولا مقـدار، والباري تعالى واحد بمعـنى سـلب الكمية المصـححة للقسـمة عنـه؛ فإنه غير قابل للانقسام. إذ الانقسام لما له كمية، والتقسيم تصـرف في كمية بالتفريق والتصغير، وما لا كمية له لا بتصور انقسامه. وقد يطلق ويـراد أنه لا نظـير له في رتبته كما تقـول الشـمس واحـدة، والباري تعالى أيضاً بهذا المعنى واحد؛ فإنه لا ند لـه. فأما انه لا ضد له فظاهراً. إذ المفهوم من الضد هو الذي يتعـاقب مع الشـيء على محل واحد ولا تجامع وما لا محل له فلا ضد لـه، والبـاري سـبحانه لا محل له فلا ضد لـه. وأما قولنا لا ند لـه، نعـني به أن ما سـواه هو خالقه لا غـير، وبرهانه أنه لو قـدر له شـريك لكـان مثله في كل الوجـوه أو أرفع منه أو كـان دونـه. وكل ذلك محـال. فالمفضي إليه محـال، ووجه اسـتحالة كونه مثله من كل وجه أن كل اثـنين هما متغايران، فـإن لم يكن تغـاير لم تكن الإثنينية معقولـة، فإنا لا نعقل سوادين إلا في محلين، أو في محل واحد في وقتين، فيكون أحدهما مفارقـاً للآخر ومباينـاً له ومغـايراً إما في المحل وإما في الـوقت، والشيئان تارة يتغايران بتغاير الحد والحقيقة، كتغاير الحركة واللـون

فإنهما وإن اجتمعا في محل واحد في وقت واحد فهما اثنـــــان، إذ أحدهما مغاير للآخر بحقيقته، فـإن اسـتوى اثنـان في الحقيقة والحد كالسوادين، فيكون الفرق بينهما إما في المحل أو في الزمان؛ فـإن فرض سوادان مثلاً في جـوهر واحد في حالة واحـدة كـان محـالاً إذ لم تعرف الاثنينية. ولو جاز أن يقال هما اثنـان ولا مغـايرة، لجـاز أن يشار إلى إنسان واحد ويقال أنه انسانان بل عشـرة وكلها متسـاوية متماثلة في الصـفة والمكـان وجميع العـوارض واللـوازم، من غـير فرقان، وذلك محال بالضرورة، فإن كان ند الله سبحانه متسـاوياً له في الحقيقة والصفات استحال وجوده، إذ ليس مغايره بالمكان إذ لا مكان ولا زمان فإنهما قديمان، فـإذاً لا فرقـان، وإذا ارتفع كل فـرق ارتفع العـدد بالضـرورة، ولـزمت الوحـدة. ومحـال أن يقـال يخالفه بكونه أرفع منـــه. فـــإن الأرفع هو الإله والإله عبـــارة عن أجل الموجودات وأرفعهـا، والآخر المقـدر نـاقص ليس بالإلـه. ونحن إنما نمنع العدد في الإلـه، والإله هو الـذي يقـال فيه بـالقول المطلق أنه أرفع الموجودات وأجلها. وإن كان أدنى منه كـان محـالاً، لأنه نـاقص ونحن نعـبر بالاله عن أجل الموجـودات فلا يكـون الأجل إلا واحـداً، وهو الإله ولا يتصـور اثنـان متسـاويان في صـفات الجلال، إذ يرتفع عند ذلك الافـتراق ويبطل العـدد كما سـبق. فـإن قيـل: بم تنكـرون على من لا ينازعكم في إيجاد من يطلق عليه اسم الإلـه، مهما كـان الإلـه، عبـارة عن أجل الموجـودات، ولكنه يقـول العـالم كله بجملته ليس بمخلوق خالق واحد، بل هو مخلوق خالقين، أحدهما مثلاً خالق السـماء والآخر خـالق الأرض، أو أحـدهما خـالق الجمـادات والآخر خالق الحيوانات وخالق النبات: فما المحيل لهذا ؟ فإن لم يكن على استحالة هـذا دليـل، فمن أين ينفعكم قـولكم أن اسم الإله لا يطلق على هـؤلاء ؟ فـإن هـذا القائل يعـبر بالإله عن الخـالق، أو يقـول أحدهما خالق الخير والآخر خـالق الشـر، أو أحـدهما خـالق الجـواهر والآخر خالق الأعراض، فلا بد من دليل على استحالة ذلـك. فنقـول: يـــدل على اســتحالة ذلك أن هـــذه التوزيعـــات للمخلوقـــات على الخـالقين في تقـدير هـذا السـائل لا تعـدو قسـمين: إما أن تقتضي تقسيم الجواهر والأعراض جميعاً حتى خلق أحـدهما بعض الأجسـام والأعـــراض دون البعض، أو يقـــال كل الأجســـام من واحد وكل الأعراض من واحد، وباطل أن يقـال إن بعض الأجسـام بخلقها واحد كالسـماء مثلاً دون الأرض؛ فإنا نقـول خـالق السـماء هل هو قـادر على خلق الأرض أم لا، فإن كـان قـادراً كقدرتـه، لم يتمـيز أحـدهما

في القــدرة عن الآخــر، فلا يتمــيز في المقــدور عن الآخر فيكــون المقدور بين قادرين ولا تكون نسبته إلى أحـدهما بـأولى من الآخـر، وترجع الاستحالة إلى ما ذكرناه من تقدير تزاحم متمـاثلين من غـير فرق، وهو محـال. وإن لم يكن قـادراً عليه فهو محـال لأن الجـواهر متماثلة وأكوانها التي هي اختصاصات بالأحياز متماثلة، والقـادر على الشيء قادر على مثله إذ كـانت قدرته قديمة بحيث يجـوز أن يتعلق بمقـــدورين وقـــدرة كل واحد منهما تتعلق بعـــدة من الأجســـام والجواهر، فلم تتقيد بمقدور واحـد. وإذا جـاوز المقـدور الواحد على خلاف القــدرة الحادثــة، لم يكن بعض الأعــداد بـأولى من بعض، بل يجب الحكم بنفي النهاية عن مقدوراته ويـــدخل كل جـــوهر ممكن وجـوده في قدرتـه. والقاسم الثـاني أن يقـال: أحـدهما يقـدر على الجوهر والآخر على الأعـراض وهما مختلفـان، فلا تجب من القـدرة على أحدهما القدرة على الآخر، وهذا محال، لأن العرض لا يسـتغني عن الجوهر، والجوهر لا يستغني عن العرض، فيكـون فعل كل واحد منهما موقوفـاً على الآخــر، فكيف يخلقه وربما لا يسـاعده خـالق الجوهر على خلق الجـوهر عند إرادته لخلق العـرض، فيبقى عـاجزاً متحيراً والعاجز لا يكون قـادراً. وكـذلك خـالق الجـوهر إن أراد خلق الجــوهر بما خالفه خــالق العــرض فيمتنع على الآخر خلق الجــوهر فيؤدي ذلك إلى التمانع. فإن قيل: مهما أراد واحد منهما خلق جوهر ساعده الآخر على العرض وكذا بالعكس. قلنا: هـذه المسـاعدة هل هي واجبة لا يتصور في العقل خلافها فـإن أوجبتموها فهو تحكم، بل هو أيضـاً مبطل للقـدرة، فـإن خلق الجـوهر من واحد كأنه يضـطر الآخر إلى خلق العـرض، وكـذا بـالعكس؛ فلا تكـون له قـدرة على الترك ولا تتحقق القدرة مع هذا. وعلى الجملة فترك المسـاعدة إن كان ممكنـاً فقد تعـذر العقل وبطل معـنى المقـدرة والمسـاعدة إن كانت واجبة صار الـذي لا بد له من مسـاعدة مضـطراً لا قـدرة لـه. فإن قيل. فيكون أحدهما خالق الشر والآخر خالق الخـير، قلنـا: هـذا هوس، لأن الشر ليس شراً لذاته، بل هو من حيث ذاته مساو للخير ومماثل له، والقدرة على الشيء قدرة على مثله، فإن إحـراق بـدن المسلم بالنار شر، وإحراق بـدن الكـافر خـير ودفع شـر، والشـخص الواحد إذا تكلم بكلمة الإسلام انقلب الإحراق في حقه شراً، فالقادر على إحراق لحمه بالنار عند سكوته عن كلمة الإيمان لا بد أن يقــدر على إحراقه عند النطق بهــا، لأن نطقه بها صــوت ينقضي لا يغــير ذات اللحم، ولا ذات النار، ولا ذات الاحتراق، ولا يغلب جنساً فتكون

الاحتراقات متماثلة، فيجب تعلق القـدرة بالكل ويقتضي ذلك تمانعـاً وتزاحمـــاً. وعلى الجملـــة: كيفما فـــرض الأمر تولد منه اضـــطراب وفساد وهو الذي أراد الله سبحانه بقوله "لو كـان فيهما آلهة إلا اللّه لفسدتا" فلا مزيد على بيـان القـرآن. ولنختم هـذا القطب بالـدعوى العاشرة فلم يبق مما يليق بهذا الفن إلا بيان استحالة كونه سـبحانه محلاً للحوادث، وسنشير إليه في أثناء الكلام في الصـفات رداً على من قال بحدوث العلم والإرادة وغيرهما.

القطب الثاني في الصفات وفيه سبعة دعاوى إذ نـدعى أنه سـبحانه قـادر عـالم حي مريد سـميع بصـير متكلم، فهـذه سـبعة صـفات. ويتشـعب عنها نظر في أمـرين أحـدهما ما به تخص آحـاد الصـفات، والثاني ما تشـترك فيه جميع الصـفات. فلنفتح البداية بالقسم الأول وهو اثآت أصل الصفات وشرح خصوص أحكامها. القسم الأول أصل الصفات الصـفة الأولى القـدرة نـدعي أن محـدث العـالم قـادر، لأن العـالم فعل محكم مـرتب متقن منظـوم مشـتمل على أنـواع من العجائب والآيات، وذلك يدل على القدرة.

ونرتب القياس فنقـول: كل فعل محكم فهو صـادر من فاعل قـادر، والعالم فعل محكم فهو إذاً صادر من فاعل قادر، ففي أي الأصـلين النزاع ؟

فإن قيل فلم قلتم أن العالم فعل محكم،

قلنـــا: عنينا بكونه محكمـــاً ترتبه ونظامه وتناســـبه، فمن نظر في أعضـاء نفسه الظـاهرة والباطنة ظهر له من عجـائب الاتقـان ما يطول حصره، فهذا أصل تدرك معرفته بالحس والمشـاهدة فلا يسع جحده.

فـإن قيـل: فبم عـرفتم الأصل الآخر وهو أن كل فعل مـرتب محكم ففاعله قادر ؟

قلنا: هـذا مدركه ضـرورة العقـل؛ فالعقل يصـدق به بغـير دليل ولا يقدر العاقل على جحده، ولكنا مع هذا نجرد دليلاً يقطع دابر الجحود والعناد، فنقول: نعني بكونه قـادراً أن الفعل الصـادر منه لا يخلو إما أن يصدر عنه لذاته أو لزائد عليه، وباطل أن يقـال صـدر عنه لذاتـه، إذ لو كـان كـذلك لكـان قـديماً مع الـذات فـدل أنه صـدر لزائد على ذاته، والصفة الزائدة التي بها تهيأ للفعل الموجود نسـميها قـدرةً، إذ القدرة في وضع اللسان عبارة عن الصـفة الـتي يتهيأ الفعل للفاعل وبها يقع الفعل،

فــإن قيل ينقلب عليكم هــذا في القــدرة فإنها قديمة والفعل ليس بقديم،
قلنا ســيأتي جوابه في أحكـــام الإرادة فيما يقع الفعل بـــه، وهـــذا الوصف مما دل عليه التقسـيم القـاطع الـذي ذكرنـاه. ولسـنا نعـني بالقـدرة إلا هـذه الصـفة، وقد أثبتناها فلنـذكر أحكامهـا. ومن حكمها أنها متعلقة بجميع المقدورات، وأعـني بالمقـدورات الممكنـات كلها الــتي لا نهاية لهــا. ولا يخفى أن الممكنــات لا نهاية لها فلا نهاية إذاً للمقدورات، ونعـني بقولنا لا نهاية للممكنـات أن خلق الحـوادث بعد الحوادث لا ينتهي إلى حد يسـتحيل في العقل حـدوث حـادث بعـده، فالإمكان مسـتمر أبـداً والقـدرة واسـعة لجميع ذلـك، وبرهـان هـذه الدعوى وهي عمـوم تعلق القـدرة أنه قد ظهر أن صـانع كل العـالم واحد، فإما أن يكون له بإزاء كل مقدور قــدرة والمقــدورات لا نهاية لها فتثبت قدرة متعددة لا نهاية لها وهو محال كما سـبق في إبطـال دورات لا نهاية لهــا، وإما أن تكــون القــدرة واحــدة كما ســبق في إبطــال دورات لا نهاية لهــا، وإما أن تكــون القــدرة واحــدة فيكــون تعلقها مع اتحادها بما يتعلق به من الجــواهر والأعــراض مع اختلافها لأمر تشترك فيه ولا يشترك في أمر سـوى الامكـان، فيلـزم منه أن كل ممكن فهو مقدور لا محالة وواقع بالقدرة. وبالجملة، إذا صدرت منه الجواهر والأعراض استحال أن لا يصدر منه أمثالها، فإن القدرة على الشيء قدرة على مثله إذ لم يمتنع التعدد في المقدور لنسـبته إلى الحركـات كلها والألــوان كلها على وتـيرة واحــدة فتصـلح لخلو حركة بعد حركة على الدوام، وكذا لون بعد لـون وجـوهر بعد جـوهر وهكذا .. وهو الذي عنيناه بقولنا إن قدرته تعـالى متعلقة بكل ممكن فإن الإمكان لا ينحصر في عدد. ومناسبة ذات القدرة لا تختص بعدد دون عدد ولا يمكن أن يشار إلى حركة فيقال أنها خارجة عن إمكان تعلق القـــدرة بهـــا، مع أنها تعلقت بمثلها إذ بالضـــرورة تعلم أن ما وجب للشــيء وجب لمثله ويتشــعب عن هــذا ثلاثة فــروع. الفــرع الأول: إن قال قائل هل تقولـون أن خلاف المعلـوم مقـدور ؟ قلنـا: هــذا مما اختلف فيــه، ولا يتصــور الخلاف فيه إذا حقق وأزيل تعقيد الألفــاظ وبيانه أنه قد ثبت أن كل ممكن مقــدور وأن المحــال ليس بمقدور. فانظر أن خلاف المعلوم محال أو ممكن ولا تعرف ذلك إلا إذا عــرفت معــنى المحــال والممكن وحصــلت حقيقتهما وإلا فــإن تساهلت في النظر، ربما صدق على خلاف المعلـوم أنه محــال وأنه ممكن وأنه ليس بمحــال، فــإذاً صــدق أنه محــال وأنه ليس بمحــال

والنقيضـان لا يصـدفان معـاً. فـاعلم أن تحت اللفظ اجمـالاً وإنما ينكشف لك ذلك بما أقوله وهو أن العـــالم مثلاً يصـــدق عليه أنه واجب وأنه محـــال وأنه ممكن. أما كونه واجبـــاً فمن حيث أنه إذا فرضت إرادة القديم موجودة وجوداً واجباً كان المـراد أيضـاً واجبـاً بالضرورة لا جائزاً، إذ يستحيل عدم المراد مع تحقق الإرادة القديمة وأما كونه محالاً فهو أنه لو قدر عدم تعلق الارادة بايجاده فيكـون لا محالة حدوثه محالاً إذ يؤدي إلى حدوث حادث بلا سـبب وقد عـرف أنه محـال. وأما كونه ممكنـاً فهو أن تنظر إلى ذاته فقـط، ولا تعتـبر معه لا وجـود الإرادة ولا عـدمها، فيكـون له وصف الإمكـان، فـإذاً الاعتبـارات ثلاثـة: الأول أن يشـترط فيه وجـود الإرادة وتعلقها فهو بهذا الاعتبـار واجب. الثـاني أن يعتـبر فقد الإرادة فهو بهـذا الاعتبـار محـال. الثـالث أن نقطع الالتفـات عن الإرادة والسـبب فلا نعتـبر وجـــوده ولا عدمه ونجـــرد النظر إلى ذات العـــالم فيبقى له بهـــذا الاعتبار الأمر الثالث وهو الإمكان. ونعني به أنه ممكن لذاتـه، أي إذا لم نشـترط غـير ذاته كـان ممكنـاً فظهر منه أنه يجـوز أن يكـون الشيء الواحد ممكناً محالاً، ولكن ممكناً باعتبار ذاته محـالاً باعتبـار غيره، ولا يجوز أن يكون ممكناً لذاته محـالاً لذاتـه، فهما متناقضـان فـنرجع إلى خلاف المعلـوم فنقـول: إذا سـبق في علم الله تعـالى إماتة زيد صبيحة يوم السبت مثلاً فنقـول: خلق الحيـاة لزيد صـبيحة يوم السبت ممكن أم ليس بممكن ؟ فالحق فيه أنه ممكن ومحـال؛ أي هو ممكن باعتبار ذاته إن قطع الالتفات إلى غيره، ومحال لغـيره لا لذاته وذلك إذا اعتبر معه الالتفات إلى تعلق ذاتها وهو ذات العلم، إذ ينقلب جهلاً، ومحـال أن ينقلب جهلاً فبـان أنه ممكن لذاته محـال للـزوم اسـتحالة في غـيره. فـإذا قلنا حيـاة زيد في هـذا الـوقت مقـدورة، لم نـرد به إلا أن الحيـاة من حيث أنها حيـاة ليس بمحـال، كالجمع بين السواد والبياض. وقدرة الله تعـالى من حيث أنها قـدرة لا تنبو عن التعلق بخلق الحيـاة ولا تتقاصر عنه لفتـور ولا ضـعف ولا سبب في ذات القدرة، وهذان أمران يستحيل إنكارهمـا، أعـني نفي القصور عن ذات القدرة وثبوت الإمكان لـذات الحيـاة من حيث أنها حياة فقط من غير التفات إلى غيرها، والخصم إذا قـال غـير مقـدور على معـنى أن وجـوده يـؤدي إلى اسـتحالة فهو صـادق في هـذا المعنى، فإنا لسنا ننكره ويبقى النظر في اللفظ هل هو صـواب من حيث اللغة إطلاق هـذا الاسم عليه أو سـلبه، ولا يخفى أن الصـواب إطلاق اللفظ فإن الناس يقولون فلان قادر على الحركة والسـكون،

إن شاء تحرك وإن شاء سـكن، ويقولـون إن له في كل وقت قـدرة على الضدين ويعلمون أن الجاري في علم الله تعالى وقوع أحدهما، فالاطلاقات شاهدة لما ذكرناه وحظ المعـنى فيه ضـروري لا سـبيل إلى جحده. الفرع الثاني: إن قال قائل إذا ادعيتم عموم القـدرة في تعلقها بالممكنات، فما قولكم في مقدورات الحيوان وسـائر الأحيـاء من المخلوقـات، أهي مقـدورة لله تعـالى أم لا ؟ فـإن قلتم ليست مقـدورة، فقد نقضـتم قـولكم إن تعلق القـدرة عـام، وإن قلتم إنها مقدورة له لزمكم إثبات مقدور بين قادرين وهو محال، وإنكار كـون الإنسـان وسـائر الحيـوان قـادراً فهو منـاكرة للضـرورة ومجاحـدة لمطالبات الشريعة، إذ تستحيل المطالبة بما لا قدرة عليه ويستحيل أن يقول الله لعبده ينبغي أن تتعاطى ما هو مقـدور لي وأنا مسـتأثر بالقدرة عليه ولا قـدرة لك عليـه. فنقـول: في الانفصـال قد تحـزب الناس في هذا أحزاباً؛ فذهبت المجبرة إلى انكار قدرة العبد فلزمها إنكار ضرورة التفرقة بين حركة الرعدة والحركة الاختياريـة، ولزمها أيضاً استحالة تكاليف الشرع، وذهبت المعتزلة إلى انكار تعلق قدرة الله تعـالى بأفعـال العبـاد من الحيوانـات والملائكة والجن والإنس والشـــياطين وزعمت أن جميع ما يصـــدر منها من خلق العبـــاد واخـــتراعهم لا قـــدرة لله تعـــالى عليها بنفي ولا إيجـــاب فلزمتها شناعتان عظيمتان: إحداهما انكار ما أطبق عليه السـلف رضي الله عنهم من أنه لا خـــالق إلا الله ولا مخـــترع ســـواه، والثانية نســـبة الاختراع والخلق إلى قـدرة من لا يعلم ما خلقه من الحركـات، فـإن الحركات التي تصدر من الإنسان وسائر الحيوان لو سئل عن عددها وتفاصيلها ومقاديرها لم يكن عنده خبر منها، بل الصـبي كما ينفصل من المهد يدب إلى الثدي باختياره ويمتص، والهرة كما ولـدت تـدب إلى ثـدي أمها وهي مغمضة عينهـا، والعنكبـوت تنسج من الـبيوت أشـكالاً غريبة يتحـير المهنـدس في اسـتدارتها وتـوازي أضـلاعها وتناسب ترتيبها وبالضـــــــــرورة تعلم انفكاكها عن العلم بما تعجز المهندسون عن معرفته، والنحل تشكل بيوتها على شكل التسديس فلا يكون فهيا مربع ولا مـدور ولا مسـبع ولا شـكل آخر وذلك لتمـيز شكل المسدس بخاصـية دلت عليها الـبراهين الهندسـية لا توجد في غيرها، وهو مبني على اصـول أحـدها، أن أحـوى الأشـكال وأوسـعها الشـــكل المســـتدير المنفك عن الزوايا الخارجة عن الاســـتقامة، والثاني، أن الأشكال المستديرة إذا وضعت متراصة بقيت بينها فرج معطلة لا محالـة، والثـالث، أن أقـرب الأشـكال القليلة الأضـلاع إلى

المستديرة في الاحتواء هو شكل المسدس، والرابع أن كل الأشكال القريبة من المستديرة كالمسبع والمثمن والمخمس إذا وضعت جملة متراصة متجاورة بقيت بينها فرج معطلة ولم تكن متلاصقة، وأما المربعة فإنها متلاصقة ولكنها بعيدة عن احتواء الدوائر لتباعد زواياها عن أوساطها، ولما كان النحل محتاجاً إلى شكل قريب من الدوائر ليكون حاوياً لشخصه فإنه قريب من الاستدارة، وكان محتاجاً لضيق مكانه وكثرة عدده إلى أن لا يضيع موضعاً بفرج تتخلل بين البيوت ولا تتسع لأشخاصها ولم يكن في الأشكال مع خروجها عن النهاية شكل يقرب من الاستدارة وله هذه الخاصية وهو التراص والخلو عن بقاء الفرج بين أعدادها إلا المسدس، فسخرها الله تعالى لاختيار الشكل المسدس في صناعة بيتها؛ فليت شعري أعرف النحل هذه الدقائق التي يقصر عن دركها أكثر عقلاء الإنس أم سخره لنيل ما هو مضطر إليه الخالق المنفرد بالجبروت وهو في الوسط مجري فتقدير الله تعالى يجري عليه وفيه، وهو لا يدريه ولا قدرة له على الامتناع عنه، وإن في صناعات الحيوانات من هذا الجنس عجائب لو أوردت منها طرفاً لامتلأت الصدور من عظمة الله تعالى وجلاله، فتعساً للزائغين عن سبيل الله المغترين بقدرتهم القاصرة ومكنتهم الضعيفة الظانين أنهم مساهمون الله تعالى في الخلق والاختراع وإبداع مثل هذه العجائب والآيات. هيهات هيهات ! ذلت المخلوقات وتفرد بالملك والملكوت جبار الأرض والسموات فهذه أنواع الشناعات اللازمة على مذهب المعتزلة فانظر الآن إلى أهل السنة كيف وفقوا للسداد ورشحوا للاقتصاد في الاعتقاد. فقالوا: القول بالجبر محال باطل، والقول بالاختراع اقتحام هائل، وإنما الحق إثبات القدرتين على فعل واحد. والقول بمقدور منسوب إلى قادرين فلا يبقى إلا استبعاد توارد القدرتين على فعل واحد وهذا إنما يبعد إذا كان تعلق القدرتين على وجه واحد، فإن اختلفت القدرتان واختلف وجه تعلقهما فتوارد التعلقين على شيء واحد غير محال كما سنبينه. فإن قيل فما الذي حملكم على اثبات مقدور بين قادرين ؟ قلنا: البرهان القاطع على أن الحركة الاختيارية مفارقة للرعدة، وإن فرضت الرعدة مراد للمرتعد ومطلوبة له أيضاً ولا مفارقة إلا بالقدرة، ثم البرهان القاطع على أن كل ممكن تتعلق به قدرة الله تعالى وكل حادث ممكن وفعل العبد حادث فهو إذاً ممكن فإن لم تتعلق به قدرة الله تعالى فهو محال، فإنا نقول: الحركة الاختيارية من حيث أنها حركة

حادثة ممكنة مماثلة لحركة الرعـدة فيسـتحيل أن تتعلق قـدرة الله تعالى بإحداهما وتقصر عن الأخرى وهي مثلها، بل يلزم عليه محـال آخر وهو أن الله تعــــالى لو أراد تســـــكين يد العبد إذا أراد العبد تحريكها فلا يخلو إما أن توجد الحركة والسـكون جميعـاً أو كلاهما لا يوجد فيـؤدي إلى اجتمـاع الحركة والسـكون أو إلى الخلو عنهمــا، والخلو عنهما مع التنـاقض يــوجب بطلان القــدرتين، إذ القــدرة ما يحصل بها المقــدور عند تحقق الإرادة وقبــول المحــل، فــإن ظن الخصم أن مقدور الله تعالى يترجح لأن قدرته أقوى فهو محال، لأن تعلق القـدرة بحركة واحـدة لا تفضل تعلق القـدرة الأخـرى بهـا، إذ كـانت فائـدة القــدرتين الاخـتراع وإنما قوته باقتـداره على غــيره واقتداره على غيره غير مرجح في الحركة الـتي فيها الكلام، إذ حظ الحركة من كل واحدة من القدرتين أن تصير مخترعة بها والاخـتراع يتسـاوى فليس فيه أشد ولا أضـعف حـتى يكـون فيه تـرجيح، فـإذاً الـدليل القـاطع على إثبـات القـدرتين سـاقنا إلى إثبـات مقـدور بين قادرين. فإن قيل: الدليل لا يسوق إلى محـال لا يفهم وما ذكرتمـوه غـير مفهـوم. قلنـا: علينا تفهيمه وهو أنا نقـول اخـتراع الله سـبحانه للحركة في العبد معقــول دون أن تكــون الحركة مقــدورة للعبــد، فمهما خلق الحركة وخلق معها قــــدرة عليها كــــان هو المســــتبد بالاختراع للقدرة والمقدور جميعـاً، فخـرج منه أنه منفـرد بـالاختراع وأن الحركة موجودة وأن المتحـرك عليها قـادر وبسـبب كونه قـادراً فـارق حاله حـال المرتعد فانـدفعت الإشـكالات كلهـا. وحاصـله أن القادر الواسع القدرة هو قادر على الاختراع للقدرة والمقـدور معـاً، ولما كــان اسم الخــالق والمخـترع مطلقــاً على من أوجد الشــيء بقدرته وكـانت القـدرة والمقـدور جميعـاً بقـدرة الله تعـالى، سـمي خالقـاً ومخترعـاً. ولم يكن المقـدور مخترعـاً بقـدرة العبد وإن كـان معه فلم يسم خالقـاً ولا مخترعـاً ووجب أن يطلب لهـذا النمط من النسـبة اسم آخر مخـالف فطلب له اسم الكسب تيمنـاً بكتـاب الله تعـالى، فإنه وجد إطلاق ذلك على أعمــال العبــاد في القــرآن وأما اسم الفعل فــتردد في إطلاقه ولا مشــاحة في الأســامي بعد فهم المعـاني. فـإن قيـل: الشـأن في فهم المعـنى وما ذكرتمـوه غـير مفهوم، فإن القدرة المخلوقة الحادثة إن لم يكن لها تعلق بالمقدور لم تفهم؛ إذ قــدرة لا مقــدور لها محــال، كعلم لا معلــوم لــه. وإن تعلقت به فلا يعقل تعلق القــــدرة بالمقــــدور إلا من حيث التــــأثير والايجاد وحصول المقدور به. فالنسـبة بين المقـدور والقـدرة نسـبة

المسـبب إلى السـبب وهو كونه بـه، فـإذا لم يكن به لم تكن علاقة فلم تكن قــدرة، إذ كل ما لا تعلق له فليس بقــدرة إذ القــدرة من الصـفات المتعلقـة. قلنـا: هي متعلقـة، وقـولكم أن التعلق مقصـور على الوقــــــــوع به يبطل بتعلق الارادة والعلم، وإن قلتم أن تعلق القدرة مقصور على الوقوع بها فقط فهو أيضاً باطـل، فـإن القـدرة عنــدكم تبقى إذا فرضت قبل الفعــل، فهل هي متعلقة أم لا ؟ فـإن قلتم لا فهو محال، وإن قلتم نعم فليس المعـني بها وقـوع المقـدور بهــا، إذ المقــدور بعد لم يقع فلا بد من إثبــات نــوع آخر من التعلق سـوى الموقــوع بهـا، إذ التعلق عند الحـدوث يعـبر عنه بـالوقوع به والتعلق قبل ذلك مخـالف له فهو نـوع آخر من التعلـق، فقـولكم إن تعلق القــدرة به نمط واحد خطأ وكــذلك القادرية القديمة عنــدهم فإنها متعلقة بـالعلم في الأزل وقبل خلق العـالم، فقولنا أنها متعلقة صــادق وقولنا أن العــالم واقع بها كــاذب، لأنه لم يقع بعد فلو كانا عبـارتين عن معـنى واحد لصـدق أحـدهما حيث يصـدق الآخـر. فـإن قيل: معنى تعلق القدرة قبل وقوع المقدور أن المقدور إذا وقع بها. قلنـا: فليس هـذا تعلقــاً في الحـال بل هو انتظـار تعلـق، فينبغي أن يقـال القـدرة موجـودة وهي صـفة لا تعلق لها ولكن ينتظر لها تعلق إذا وقع وقع المقدور بها، وكـذا القادرية ويلـزم عليه محـال، وهو أن الصــفة الــتي لم تكن من المتعلقــات صــارت من المتعلقــات وهو محال. فـإن قيـل: معنـاه أنها متهيئة لوقـوع المقـدور بهـا. قلنـا: ولا معنى للتهيؤ إلا انتظار الوقوع بها، وذلك لا يوجب تعلقــاً في الحــال. فكما عقل عنـدكم قـدرة موجـودة متعلقة بالمقـدور والمقـدور غـير واقع بها عقل عندنا أيضاً قدرة كذلك والمقــدور غـير واقع بها ولكنه واقع بقدرة الله تعالى، فلم يخالف مذهبنا ههنا مذهبكم إلا في قولنا أنها وقعت بقدرة الله تعالى، فإذا لم يكن من ضرورة وجود القــدرة ولا تعلقها بالمقــدور وجــود المقــدور بهــا؛ فمن أين يسـتدعي عــدم وقوعها بقدرة الله تعالى ووجوده بقدرة الله تعـالى لا فضل له على عدمه من حيث انقطاع النسبة عن القدرة الحادثة إذ النسـبة، إذا لم تمتنع بعدم المقدور، فكيف تمتنع بوجود المقـدور ؟ وكيف ما فـرض المقـدور موجـوداً أو معـدوماً فلا بد من قـدرة متعلقة لا مقـدور لها في الحــال. فــإن قيــل: فقــدرة لا يقع بها مقــدور، والعجــز، بمثابة واحــدة، قلنــا: إن عــنيتم به أن الحالة الــتي يــدركها الإنســان عند وجودها مثل ما يدركها عند العجز في الرعدة فهو مناكرة للضــرورة وإن عــنيتم أنها بمثابة العجز في أن المقــدور لم يقع بها فهو صــدق

ولكن تسميته عجزاً خطأ وإن كان من حيث القصور إذا نسبت إلى قدرة الله تعالى ظن أنه مثل العجز، وهذا كما أنه لو قيل القدرة قبل الفعل، على أصلهم، مساوية للعجز من حيث أن المقدور غير واقع بها لكان اللفظ منكراً من حيث أنها حالة مدركة يفارق إدراكها في النفس إدراك العجز، فكذلك هذا، ولا فرق وعلى الجملة فلا بد من إثبات قدرتين متفاوتتين، إحداهما أعلى والأخرى بالعجز أشبه مهما أضيفت إلى الأعلى، وأنت بالخيار بين أن تثبت للعبد قدرة توهم نسبة العجز للعبد من وجه، وبين أن تثبت لله سبحانه ذلك تعالى الله عما يقول الزائغون. ولا تستريب إن كنت منصفاً في أن نسبة القصور والعجز بالمخلوقات أولى بل لا يقال أولى لاستحالة ذلك في حق الله تعالى فهذا غاية ما يحتمله هذا المختصر من هذه المسألة. الفرع الثالث: فإن قال قائل: كيف تدعون عموم تعلق القدرة بجملة الحوادث وأكثر ما في العالم من الحركات وغيرها متولدات يتولد بعضها من بعض بالضرورة، فإن حركة اليد مثلاً بالضرورة تولد حركة الخاتم، وحركة اليد في الماء تولد حركة الماء، وهو مشاهد، والعقل أيضاً يدل عليه إذ لو كانت حركة الماء والخاتم بخلق الله تعالى لجاز أن يخلق حركة اليد دون الخاتم وحركة اليد دون الماء، وهو محال، وكذا في المتولدات مع انشعابها. فنقول: ما لا يفهم لا يمكن التصرف فيه بالرد والقبول، فإن كون المذهب مردوداً أو مقبولاً بعد كونه معقولاً. والمعلوم عندنا من عبارة التولد أن يخرج جسم من جوف جسم كما يخرج الجنين من بطن الأم والنبات من بطن الأرض، وهذا محال في الأعراض؛ إذ ليس لحركة اليد جوف حتى تخرج منه حركة الخاتم ولا هو شيء حاو لأشياء حتى يرشح منه بعض ما فيه، فحركة الخاتم إذا لم تكن كامنة في ذات حركة اليد فما معنى تولدها منها ؟ فلا بد من تفهيمه، وإذا لم يكن هذا مفهوماً فقولكم إنه مشاهد حماقة، إذ كونها حادثة معها مشاهد لا غير، فأما كونها متولد منها فغير مشاهد، وقولكم إنه لو كان بخلق الله تعالى لقدر على أن يخلق حركة اليد دون الخاتم وحركة اليد دون الماء فهذا هوس يضاهي قول القائل لو لم يكن العلم متولداً من الإرادة لقدر على أن يخلق الارادة دون العلم أو العلم دون الحياة، ولكن نقول: المحال غير مقدور ووجود المشروط دون الشرط غير معقول، والارادة شرطها العلم والعلم شرطه الحياة وكذلك شرط شغل الجوهر لحيز فراغ ذلك الحيز، فإذا حرك الله تعالى اليد فلا بد أن يشغل بها حيزاً في جوار الحيز

الــذي كــانت فيــه، فما لم يفرغه كيف يشــغله به ؟ ففراغه شــرط اشتغاله باليد، إذ لو تحرك ولم يفرغ الحيز من المـاء بعـدم المـاء أو حركته لاجتمع جسمان في حيز واحد وهو محال، فكان خلو أحــدهما شـــرطاً للآخر فتلازما فظن أن أحـــدهما متولد من الآخر وهو خطأ فأما اللازمات التي ليست شرطاً فعندنا يجوز أن تنفك عن الاقتران بما هو لازم لها، بل لزومه بحكم طـرد العـادة كـاحتراق القطن عند مجاورة النـار وحصـول الـبرودة في اليد عند مماسة الثلج، فـإن كل ذلك مسـتمر بجريـان سـنة الله تعـالى، وإلا فالقـدرة من حيث ذاتها غير قاصـرة عن خلق الـبرودة في الثلج والمماسة في اليد مع خلق الحـرارة في اليد بـدلاً عن الـبرودة. فـإذاً ما يـراه الخصم متولـداً قسـمان: أحـدهما شـرط فلا يتصـور فيه إلا الاقـتران، والثـاني ليس بشرط فيتصور فيه غير الاقتران إذ خرقت العادات. فـإن قـال قائل لم تـدلوا على بطلان التولد ولكن أنكـرتم فهمه وهو مفهـوم، فإنا لا نريد به ترشح الحركة من الحركة بخروجها من جوفها ولا تولد برودة من برودة الثلج بخروج البرودة من الثلج وانتقالها أو بخروجها من ذات الـبرودة، بل نعـني به وجـود موجـود عقيب موجـود وكونه موجوداً وحادثاً به فالحادث نسميه متولداً والذي به الحدوث نسميه مولداً وهذه التسمية مفهومة فما الذي يدل على بطلانه ؟ قلنــا: إذا أقررتم بذلك دل على بطلانه ما دل على بطلان كون القدرة الحادثة موجودة فإنا إذا أحلنا أن نقـول حصل مقـدور بقـدرة حادثة فكيف لا يخيل الحصـول بما ليس بقـدرة واسـتحالته راجعة إلى عمـوم تعلق القدرة، وإن خروجه عن القدرة مبطل لعمـوم تعلقها وهو محـال ثم هو موجب للعجز والتمـانع كما سـبق. نعم، وعلى المعتزلة القـائلين بالتولد مناقضــات في تفصــيل التولد لا تحصــى، كقــولهم إن النظر يولد العلم، وتذكره لا يولده إلى غـير ذلك مما لا نطـول بـذكره، فلا معنى للإطناب فيما هو مستغنى عنه، وقد عرفت من جملة هــذا أن الحادثــات كلهــا، جواهرها وأعراضــها الحادثة منها في ذات الأحيــاء والجمادات، واقعة بقدرة الله تعالى، وهو المستبد باختراعها، وليس تقع بعض المخلوقـات ببعض بل الكل يقع بالقـدرة وذلك ما أردنا أن نبين من إثبات صفة القدرة لله تعـالى وعمـوم حكمها وما اتصل بها من الفروع واللوازم. الصفة الثانية العلم ندعي أن الله تعالى عــالم بجميع المعلومــات الموجــودات والمعــدومات؛ فــإن الموجــودات منقسمة إلى قـديم وحـادث، والقـديم ذاته وصـفاته ومن علم غـيره فهو بذاته وصــفاته أعلم، فيجب ضـــرورة أن يكـــون بذاته عالمـــاً

وصـفاته إن ثبت أنه عـالم بغـيره. ومعلـوم أنه عـالم بغـيره لأن ما ينطلق عليه اسم الغـير فهو صـنعه المتقن وفعله المحكم المـرتب وذلك يدل على قدرته على ما سبق؛ فإن من رأى خطوطاً منظومة تصدر على الاتساق من كـاتب ثم استراب في كونه عالمـاً بصـنعة الكتابة كـان سـفيهاً في اسـترابته، فـإذاً قد ثبت أنه عـالم بذاته وبغيره. فـإن قيل فهل لمعلوماته نهاية ؟ قلنـا: لا؛ فـإن الموجـودات في الحال وإن كانت متناهية فالممكنات في الاستقبال غير متناهية، ونعلم أن الممكنات التي ليست بموجودة أنه سيوجدها أولا يوجدها، فيعلم إذاً ما لا نهاية له بل لو أردنا أن نكثر على شيء واحد وجوهـاً من النسب والتقديرات لخرج عن النهاية والله تعالى عالم بجميعهـا. فإنا نقول مثلاً ضعف الاثنين أربعة، وضـعف الأربعة ثمانيـة، وضـعف الثمانية سـتة عشـر، وهكـذا نضـعف ضـعف الإثـنين وضـعف ضـعف الضعف ولا يتناهى، والإنسان لا يعلم من مراتبها إلا ما يقدره بذهنه، وسـينقطع عمـره ويبقى من التضـعيفات ما لا يتنـاهى. فـإذاً معرفة أضعاف أضعاف الإثنين، وهو عـدد واحـد، يخـرج عن الحصر وكـذلك كل عـدد، فكيف غـير ذلك من النسب والتقـديرات، وهـذا العلم مع تعلقه بمعلومات لا نهاية لها واحد كما سيأتي بيانه من بعد مع سـائر الصـفات. الصـفة الثالثة الحيـاة نـدعي أنه تعـالى حي وهو معلـوم بالضرورة، ولم ينكره أحد ممن اعـترف بكونه تعـالى عالمـاً قـادراً. فإن كون العالم القادر حياً ضـروري إذ لا يعـني بـالحي إلا ما يشـعر بنفسه ويعلم ذاته وغـيره، والعـالم بجميع المعلومـات والقـادر على جميع المقدورات كيف لا يكـون حيـاً، وهـذا واضح والنظر في صـفة الحياة لا يطـول. الصـفة الرابعة الإرادة نـدعي أن الله تعـالى مريد لأفعاله وبرهانه أن الفعل الصادر منه مختص بضـروب من الجـواز لا يتمـيز بعضـها من البعض إلا بمـرجح، ولا تكفي ذاته للـترجيح، لأن نسـبة الـذات إلى الضـدين واحـدة فما الـذي خصص أحد الضـدين بالوقوع في حال دون حال ؟ وكذلك القـدرة لا تكفي فيـه، إذ نسـبة القـدرة إلى الضـدين واحـدة، وكـذلك العلم لا يكفي خلافـاً للكعـبي حيث اكتفى بـالعلم عن الإرادة لأن العلم يتبع المعلـوم ويتعلق به على ما هو عليه ولا يؤثر فيه ولا يغيره. فإن كان الشيء ممكنـاً في نفسه مساوياً للممكن الآخر الذي في مقابلته فالعلم يتعلق به على ما هو عليه ولا يجعل أحد الممكـنين مرجحـاً على الآخـر، بل نعقل الممكـنين ويعقل تسـاويهما، والله سـبحانه وتعـالى يعلم أن وجـود العالم في الوقت الـذي وجد فيه كـان ممكنـاً، وأن وجـوده بعد ذلك

وقبل ذلك كان مساوياً له في الإمكان لأن هذه الامكانات متساوية، فحق العلم أن يتعلق بها كما هو عليه فإن اقتضت صفة الإرادة وقوعه في وقت معين تعلق العلم بتعيين وجوده في ذلك الوقت لعلة تعلق الارادة به فتكون الإرادة للتعيين علة ويكون العلم متعلقاً به تابعاً له غير مؤثر فيه، ولو جاز أن يكتفى بالعلم عن الارادة لاكتفي به عن القدرة، بل كان ذلك يكفي في وجود أفعالنا حتى لا نحتاج إلى الإرادة، إذ يترجح أحد الجانبين بتعلق علم الله تعالى به وكل ذلك محال. فإن قيل: وهذا ينقلب عليكم في نفس الارادة، فإن القدرة كما لا تناسب أحد الضدين فالارادة القديمة أيضاً لا تتعين لأحد الضدين، فاختصاصها بأحد الضدين ينبغي أن يكون بمخصص ويتسلسل ذلك إلى غير نهاية، إذ يقال الذات لا تكفي للحدوث، إذ لو حدث من الذات لكان مع الذات غير متأخر فلا بد من القدرة والقدرة لا تكفي إذ لو كان للقدرة لما اختص بهذا الوقت وما قبله وما بعده في النسبة إلى جواز تعلق القدرة بها على وتيرة، فما الذي خصص هذا الوقت فيحتاج إلى الارادة ؟ فيقال: والارادة لا تكفي، فإن الإرادة القديمة عامة التعلق كالقدرة، فنسبتها إلى الأوقات واحدة ونسبتها إلى الضدين واحدة، فإن وقع الحركة مثلاً بدلاً عن السكون لأن الارادة تعلقت بالحركة لا بالسكون. فيقال: وهل كان يمكن أن يتعلق بالسكون ؟ فإن قيل: لا، فهو محال؛ وإن قيل: نعم، فهما متساويان؛ أعني الحركة والسكون في مناسبة الإرادة القديمة فما الذي أوجب تخصيص الإرادة القديمة بالحركة دون السكون فيحتاج إلى مخصص ثم يلزم السؤال في مخصص المخصص ويتسلسل إلى غير نهاية .. قلنا: هذا سؤال غير معقول حير عقول الفرق ولم يوفق للحق إلا أهل السنة فالناس فيه أربع فرق: قائل يقول إن العالم وجد لذات الله سبحانه وتعالى وإنه ليس للذات صفة زائدة البتة، ولما كان الذات قديمة كان العالم قديماً وكانت نسبة العالم إليه كنسبة المعلول إلى العلة، ونسبة النور إلى الشمس، والظل إلى الشخص؛ وهؤلاء هم الفلاسفة. وقائل يقول إن العالم حادث ولكن حدث في الوقت الذي حدث فيه لا قبله ولا بعده لإرادة حادثة حدثت له لا في محل فاقتضت حدوث العالم، وهؤلاء هم المعتزلة. وقائل يقول حدث بإرادة حادثة حدثت في ذاته، وهؤلاء هم القائلون بكونه محلاً للحوادث. وقائل يقول حدث العالم في الوقت الذي تعلقت الارادة القديمة بحدوثه في ذلك الوقت، من غير حدوث إرادة ومن غير

تغير صفة القديم، فانظر إلى الفرق وانسب مقام كل واحد إلى الآخر، فإنه لا ينفك فريق عن إشكال لا يمكن حله إلا إشكال أهل السنة فإنه سريع الانحلال. أما الفلاسفة فقد قالوا بقدم العالم، وهو محال، لأن الفعل يستحيل أن يكون قديماً؛ إذ معنى كونه فعلاً أنه لم يكن ثم كان، فإن كان موجوداً مع الله أبداً فكيف يكون فعلاً ؟ بل يلزم من ذلك دورات لا نهاية لها على ما سبق، وهو محال من وجوه، ثم إنهم مع اقتحام هذا الإشكال لم يتخلصوا من أصل السؤال وهو أن الإرادة لم تعلقت بالحدوث في وقت مخصوص لا قبله ولا بعده، مع تساوي نسب الأوقات إلى الإرادة، فإنهم إن تخلصوا عن خصوص الوقت لم يتخلصوا عن خصوص الصفات، إذ العالم مخصوص بمقدار مخصوص ووضع مخصوص، وكانت نقايضها ممكنة في العقل، والذات القديمة لا تناسب بعض الممكنات دون بعض، ومن أعظم ما يلزمهم فيه، ولا عذر لهم عنه أمران أوردناهما في كتاب تهافت الفلاسفة ولا محيص لهم عنهما البتة: أحدهما، أن حركات الأفلاك بعضها مشرقية أي من المشرق إلى المغرب، وبعضها مغربية أي من مغرب الشمس إلى المشرق، وكان عكس ذلك في الإمكان مساوياً له، إذ الجهات في الحركات متساوية، فكيف لزم من الذات القديمة أو من دورات الأفلاك وهي قديمة عندهم أن تتعين جهة عن جهة تقابلها وتساويها من كل وجه ؟ وهذا لا جواب عنه. الثاني، أن الفلك الأقصى الذي هو الفلك التاسع عندهم المحرك لجميع السماوات بطريق القهر في اليوم والليلة مرة واحدة يتحرك على قطبين شمالي وجنوبي، والقطب عبارة عن النقطتين المتقابلتين على الكرة الثابتتين عند حركة الكرة على نفسها، والمنطقة عبارة عن دائرة عظيمة على وسط الكرة بعدها من النقطتين واحد. فنقول: جرم الفلك الأقصى متشابه، وما من نقطة إلا ويتصور أن تكون قطباً. فما الذي أوجب تعيين نقطتين من بين سائر النقط التي لا نهاية لها عندهم، فلا بد من وصف زائد على الذات من شأنه تخصيص الشيء عن مثله وليس ذلك إلا الإرادة. وقد استوفينا تحقيق الالتزامين في كتاب التهافت. وأما المعتزلة فقد اقتحموا أمرين شنيعين باطلين: أحدهما، كون الباري تعالى مريداً بإرادة حادثة لا في محل، وإذا لم تكن الإرادة قائمة به فقول القائل إنه مريدها هجر من الكلام، كقوله إنه مريد بإرادة قائمة بغيره. والثاني، أن الإرادة لم حدثت في هذا الوقت على الخصوص، فإن كانت بإرادة أخرى فالسؤال في الإرادة الأخرى لازم،

ويتسلسل إلى غير نهاية، وإن كان ليس بإرادة فليحـدث العـالم في هذا الوقت على الخصوص لا بارادة، فإن افتقار الحـادث إلى الارادة لجوازه لا لكونه جسماً أو اسماً أو إرادة أو علماً. والحادثات في هذا متساوية، ثم لم يتخلصوا من الإشكال إذ يقال لهم لم حدثت الإرادة في هذا الوقت على الخصـوص ولم حـدثت إرادة الحركة دون إرادة السكون، فإن عنـدهم يحـدث لكل حـادث إرادة حادثة متعلقة بـذلك الحـادث فلم لم تحـدث إرادة تتعلق بضـده ؟ وأما الـذين ذهبـوا إلى حدوث الإرادة في ذاته تعالى لا متعلقة بذلك الحادث فقد دفعوا أحد الإشكالين وهو كونه مريداً بـإرادة في غـير ذاته ولكن زادوا إشـكالاً آخر وهو كونه محلاً للحـــوادث، وذلك يـــوجب حدوثـــه. ثم قد بقيت عليهم بقية الإشـــكال ولم يتخلصـــوا من الســـؤال. وأما أهل الحق فإنهم قالوا إن الحادثات تحدث بإرادة قديمة تعلقت بها فميزتها عن أضدادها المماثلة لها، وقول القائل إنه لم تعلقت بها وأضدادها مثلها في الامكان، هذا سؤال خطأ فإن الإرادة ليست إلا عبارة عن صــفة شـأنها تميـيز الشـيء على مثلـه. فقـول القائل لم مـيزت الإرادة الشيء عن مثله، كقـول القائل لم أوجب العلم انكشـاف المعلـوم، فيقال: لا معنى للعلم إلا ما أوجب انكشاف المعلـوم، فقـول القائل لم أوجب الانكشـاف كقوله لم كـان العلم علمـاً، ولم كـان الممكن ممكنـاً، والـواجب واجبـاً، وهـذا محـال؛ لأن العلم علم لذاته وكـذا الممكن والـواجب وسـائر الـذوات، فكـذلك الإرادة وحقيقتها تميـيز الشيء عن مثله. فقول القائل لم ميزت الشيء عن مثله كقوله لم كانت الإرادة إرادة والقـدرة قـدرة، وهو محـال، وكل فريق مضـطر إلى اثبات صفة شأنها تمييز الشـيء عن مثله وليس ذلك إلا الإرادة، فكان أقـوم الفـرق قيلاً وأهـداهم سـبيلاً من أثبت هـذه الصـفة ولم يجعلها حادثـــة، بل قـــال هي قديمة متعلقة بالأحـــداث في وقت مخصوص، فكان الحدوث في ذلك الوقت لذلك، وهذا ما لا يسـتغني عنه فريق من الفرق وبه ينقطع التسلسل في لـزوم هـذا السـؤال. والآن فكما تمهد القـــول في أصل الإرادة فـاعلم انها متعلقة بجميع الحادثـات عنـدنا من حيث أنه ظهر أن كل حـادث فمخـترع بقدرتـه، وكل مخترع بالقدرة محتاج إلى ارادة تصـرف القـدرة إلى المقـدور وتخصصها به، فكل مقـدور مـراد، وكل حـادث مقـدور، فكل حـادث مراد والشر والكفر والمعصية حوادث، فهي إذاً لا محالة مرادة. فما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن، فهـذا مـذهب السـلف الصـالحين ومعتقد أهل السنة أجمعين وقد قامت عليه الـبراهين. وأما المعتزلة

فإنهم يقولون إن المعاصي كلها والشرور حادثة بغـير إرادتـه، بل هو كاره لهـا. ومعلـوم أن أكـثر ما يجـري في العـالم المعاصي فـإذاً ما يكرهه أكـثر مما يريـده فهو إلى العجز والقصـور أقـرب بـزعمهم، تعالى رب العالمين عن قول الظالمين. فإن قيل: فكيف يـأمر بما لا يريد ؟ وكيف يريد شيئاً وينهى عنه ؟ وكيف يريد الفجـور والمعاصي والظلم والقـبيح ومريد القـبيح سـفيه ؟ قلنـا: إذا كشـفنا عن حقيقة الأمر وبينا أنه مبـاين للإرادة وكشـفنا عن القــبيح والحسن وبينا أن ذلك يرجع إلى موافقة الأعراض ومخالفتهـا، وهو سـبحانه مـنزه عن الأعـراض فانـدفعت هـذه الإشـكالات وسـيأتي ذلك في موضـعه إن شـاء الله تعـالى. الصـفة الخامسة والسادسة في السـمع والبصر ندعي ان صانع العالم سميع بصير، ويـدل عليه الشـرع والعقـل. أما الشـرع فيـدل عليه آيـات من القـرآن كثـيرة كقوله "وهو السـميع البصير" وكقول إبـراهيم عليه السـلام لم تعبد ما لا يسـمع ولا يبصر ولا يعني عنك شـيئاً ونعلم أن الـدليل غـير منقلب عليه في معبـوده وأنه كان يعبد سميعاً بصيراً ولا يشاركه في الإلزام. فـإن قيـل: إنما أريد به العلم. قلنـا: إنما تصـرف ألفـاظ الشـارع عن موضـوعاتها المفهومة السـابقة إلى الأفهـام إذا كـان يسـتحيل تقـديرها على الموضوع، ولا اسـتحالة في كونه سـميعاً بصـيراً، بل يجب أن يكـون كـذلك، فلا معـنى للتحكم بإنكـار ما فهمه أهل الإجمـاع من القـرآن. فإن قيل: وجه استالته إنه إن كان سمعه وبصره حـادثين كـان محلاً للحوادث، وهو محال، وإن كانا قديمين فكيف يسمع صـوتاً معـدوماً وكيف يرى العالم في الأزل والعالم معدوم والمعدوم لا يرى ؟ قلنا: هـذا السـوال يصـدر عن معـتزلي أو فلسـفي. أما المعـتزلي فدفعه هين، فإنه سلم أنه يعلم الحادثات، فنقول: يعلم الله الآن إن العـالم كان موجوداً قبل هـذا فكيف علم في الأزل أنه يكـون موجـوداً وهو بعد لم يكن موجوداً ؟ فإن جز إثبات صـفة تكـون عند وجـود العـالم علما بأنه كـائن، وفعله بأنه سـيكون وبعـده بأنه كـان وقبله بأنه سيكون، وهو لا يتغير عبر عنه بالعلم بالعالم والعلمية، جـاز ذلك في السـمع والسـمعية والبصر والبصـرية. وإن صـدر من فلسـفي فهو منكر لكونه عالمـاً بالحادثـات المعينة الداخلة في الماضي والحـال والمسـتقبل، فسـبيلنا أن ننقل الكلام إلى العلم ونثبت عليه جـواز علم قديم متعلق بالحادثات كما سـنذكره، ثم إذا ثبت ذلك في العلم قسـنا عليه السـمع والبصـر. وأما المسـلك العقلي، فهو أن نقـول: معلـوم أن الخـالق أكمل من المخلـوق، ومعلـوم أن البصـير أكمل

ممن لا يبصــر، والســميع أكمل ممن لا يســمع، فيســتحيل أن يثبت وصف الكمـال للمخلـوق ولا نثبته للخـالق. وهـذان أصـلان يوجبـان الإقرار بصحة دعوانا ففي أيهما النزاع ؟ فإن قيل: النزاع في قولكم واجب أن يكـون الخـالق أكمل من المخلـوق. قلنـا: هـذا مما يجب الاعتراف به شرعاً وعقلاً، والأمة والعقلاء مجمعون عليه، فلا يصــدر هـذا السـؤال من معتقـد. ومن اتسع عقله لقبـول قـادر يقـدر على اخــتراع ما هو أعلى وأشــرف منه فقد انخلع عن غريــزة البشــرية ونطق لسانه بما ينبو عن قبوله قلبه إن كان يفهم ما يقوله، ولهذا لا نرى عاقلاً يعتقد هذا الاعتقاد. فـإن قيـل: الـنزاع في الأصل الثـاني، وقو قـولكم إن البصـير أكمل وإن السـمع والبصر كمـال. قلنـا: هـذا أيضاً مدرك ببديهة العقل، فـإن العلم كمـال والسـمع والبصر كمـال ثان للعلم، فإنا بينا أنه استكمال للعلم والتخيل، ومن علم شـيئاً ولم يره ثم رآه اسـتفاد مزيد كشف وكمـال فكيف يقـال إن ذلك حاصل للمخلوق وليس بحاصل للخالق أو يقـال إن ذلك ليس بكمـال، فـإن لم يكن كمــالاً فهو نقص أو لا هو نقص ولا هو كمــال، وجميع هــذه الأقسام محال، فظهر ان الحق ما ذكرناه. فـإن قيـل: هـذا يلـزمكم في الإدراك الحاصل بالشم والــذوق واللمس لأن فقــدها نقصــان ووجودها كمـــــال في الإدراك، فليس كمـــــال علم من علم الرائحة ككمال علم من أدرك بالشم، وكـذلك بالـذوق فـأين العلم بـالطعوم من إدراكها بالـذوق. والجـواب إن المحققين من أهل الحق صـرحوا بإثبات أنواع الإدراكات مع السمع والبصر والعلم الذي هو كمـال في الإدراك دون الأسباب الـتي هي مقترنة بها في العـادة من المماسة والملاقاة، فإن ذلك محال على الله تعالى. كما جــوزوا ادراك البصر من غير مقابلة بينه وبين المبصر، وفي طـرد هـذا القيـاس دفع هـذا الســـؤال ولا مـــانع منه ولكن لما لم يـــرد الشـــرع إلا بلفظ العلم والسـمع والبصر فلم يمكن لنا إطلاق غـيره. وأما ما هو نقصـان في الإدراك فلا يجوز في حقه تعالى البتة، فإن قيل يجر هـذا إلى إثبـات التلذذ والتألم، فالخدر الذي لا يتألم بالضرب ناقص، والعنين الـذي لا يتلذذ بالجماع ناقص، وكـذا فسـاد الشـهوة نقصـان، فينبغي أن نثبت في حقه شهوة، قلنا هذه الأمور تدل على الحدوث وهي في أنفسها إذا بحث عنها نقصـانات، وهي محوجة إلى أمــور تــوجب الحــدوث، فالألم نقصان، ثم هو محوج إلى سبب هو ضـرب، والضـرب مماسة تجري بين الأجسام، واللـذة ترجع إلى زوال الألم إذا حققت أو ترجع إلى درك ما هو محتاج إليه ومشتاق إليه، والشوق والحاجة نقصــان،

فـالموقوف على النقصـان نـاقص، ومعـنى الشـهوة طلب الشـيء الملائم ولا طلب إلا عند فقد المطلـوب ولا لـذة إلا عند نيل ما ليس بموجـــود، وكل ما هو ممكن وجـــوده لله فهو موجـــود فليس يفوته شيء حتى يكون بطلبه مشتهياً وبنيله ملتذاً، فلم تتصور هذه الأمور في حقه تعالى وإذا قيل إن فقد التألم والإحساس بالضـرب نقصـان في حق الخـدر، وإن إدراكه كمـال وإن سـقوط الشـهوة من معدته نقصان، وثبوتها كمال أريد به أنه كمال بالإضافة إلى ضـده الـذي هو مهلك في حقه، فصار كمالاً بالإضافة إلى الهلاك لأن النقصـان خـير من الهلاك فهو إذاً ليس كمـــــــالاً في ذاته بخلاف العلم وهـــــــذه الادراكات. الصفة السابعة الكلام ندعي أن صـانع العـالم متكلم كما أجمع عليه المسـلمون، واعلم أن من أراد إثبـات الكلام بـأن العقل يقضي بجــواز كــون الخلق مــرددين تحت الأمر والنهي وكل صــفة جائزة في المخلوقات تسـتند إلى صـفة واجبة في الخـالق، فهو في شطط، إذ يقال له: إن أردت جواز كـونهم مـأمورين من جهة الخلق الذين يتصور منهم الكلام، فمسـلم، وإن أردت جـوازه على العمـوم من الخلق والخالق فقد أخذت محل النزاع مسلماً في نفس الدليل وهو غير مسلم، ومن أراد إثبـات الكلام بالإجمـاع أو بقـول الرسـول فقد سام نفسه خطة خسف لأن الإجماع يسـتند إلى قـول الرسـول عليه السلام ومن أنكر كون البـاري متكلمـاً فبالضـرورة ينكر تصـور الرسول، إذ معـنى الرسـول المبلغ لرسـالة المرسـل، فـإن لم يكن للكلام متصور في حق من ادعى أنه مرسل كيف يتصـور الرسـول؟ ومن قـال أنا رسـول الأرض أو رسـول الجبل إليكم فلا يصـغى إليه لاعتقادنا اسـتحالة الكلام والرسـالة من الجبل والأرض، ولله المثل الأعلى، ولكن من يعتقد استحالة الكلام في حق الله تعالى اسـتحال منه أن يصـدق الرسـول إذ المكـذب بـالكلام لا بد أن يكـذب بتبليغ الكلام، والرســالة عبــارة عن تبليغ الكلام، والرســول عبــارة عن المبلغ، فلعل الأقوم منهج ثالث وهو الذي سلكناه في اثبات السـمع والبصر في أن الكلام للحي أما أن يقال هو كمال أو يقال هو نقص، أو يقال لا هو نقص ولا هو كمـال، وباطل أن يقـال هو نقص أو هو لا نقص ولا كمال فثبت بالضرورة أنه كمال، وكل كمال وجد للمخلـوق فهو واجب الوجــود للخــالق بطريق الأولى كما سـبق. فــإن قيــل: الكلام الـذي جعلتمـوه منشأ نظـركم هو كلام الخلـق، وذلك إما أن يراد به الأصوات والحروف أو يـراد به القـدرة على ايجـاد الأصـوات والحروف في نفس القادر أو يراد به معنى ثالث سواهما، فـإن أريد

به الأصوات والحـروف فهي حـوادث ومن الحـوادث ما هي كمـالات في حقنا ولكن لا يتصـور قيامها في ذات الله سـبحانه وتعـالى، وإن قـام بغـيره لم يكن هو متكلمـاً به بل كـان المتكلم به المحل الـذي قـام بـه؛ وإن أريد به القـدرة على خلق الأصـوات فهو كمـال ولكن المتكلم ليس متكلمــاً باعتبــار قدرته على خلق الأصــوات فقط بل باعتبار خلقه للكلام في نفسه، والله تعالى قادر على خلق الأصوات فله كمال القدرة ولكن لا يكـون متكلمـاً به إلا إذا خلق الصـوت في نفسـه، وهو محـال إذ يصـير به محلاً للحـوادث فاسـتحال أن يكـون متكلماً؛ وإن أريد بالكلام أمر ثالث فليس بمفهوم وإثبـات ما لا يفهم محال. قلنا: هذا التقسيم صحيح والسؤال في جميع أقسامه معترف به إلا في إنكــار القسم الثــالث، فإنا معــترفون باســتحالة قيــام الأصـوات بذاته وباسـتحالة كونه متكلمـاً بهـذا الاعتبـار. ولكنا نقـول الإنسان يسمى متكلماً باعتبارين أحـدهما بالصـوت والحـرف والآخر بكلام النفس الـذي ليس بصـوت وحـرف، وذلك كمـال وهو في حق الله تعالى غـير محـال، ولا هو دال على الحـدوث. ونحن لا نثبت في حق الله تعـالى إلا كلام النفس، وكلام النفس لا سـبيل إلى إنكـاره في حق الإنسان زائـداً على القـدرة والصـوت حـتى يقـول الانسـان زورت البارحة في نفسي كلاماً ويقال في نفس فلان كلام وهو يريد أن ينطق به ويقول الشاعر: لا يعجبنك من أثـير خطـه=حـتى يكـون مع الكلام أصــيلا إن الكلام لفي الفــؤاد وإنمــا=جعل اللســان على الفؤاد دليلاً وما ينطق به الشـعراء يـدل على أنه من الجليـات الـتي يشـترك كافة الخلق في دركها فكيف ينكـر. فـإن قيـل: كلام النفس بهـذا التأويل معـترف به ولكنه ليس خارجـاً عن العلـوم الإدراكـات وليس جنســاً برأسه البتــة، ولكن ما يســميه النــاس كلام النفس وحديث النفس هو العلم بنظم الألفـاظ والعبـارات وتـأليف المعـاني المعلومة على وجه مخصــوص فليس في القلب إلا معــاني معلومة وهي العلوم وألفاظ مسموعة هي معلومة بالسماع، وهو أيضــاً علم معلوم اللفظ. وينضـاف إليه تـأليف المعـاني والألفـاظ على تـرتيب. وذلك فعل يسمى فكراً وتسميه القدرة التي عنها يصدر الفعل قـوة مفكـرة. فـإن أثبتم في النفس شـيئاً سـوى نفس الفكر الـذي هو ترتيب الألفاظ والمعاني وتأليفها، وسـوى القـوة المفكـرة الـتي هي قدرة عليا وسوى العلم بالمعاني مفترقها ومجموعهـا، وسـوى العلم بالألفــاظ المرتبة من الحــروف مفترقها ومجموعها فقد أثبتم أمــراً منكــراً لا نعرفــه. وإيضــاحه أن الكلام إما أمر أو نهي أو خــبر أو

استخبار. أما الخبر فلفظ يدل على علم في نفس المخبر، فمن علم الشيء وعلم اللفظ الموضوع للدلالة على ذلك الشيء كالضرب مثلاً فإنه معنى معلوم يدرك بالحس، ولفظ الضرب الذي هو مؤلف من الضاد والراء والباء الذي وضعته العرب للدلالة على المعنى المحسوس وهي معرفة أخرى، فكان له قدرة على اكتساب هذه الأصوات بلسانه، وكانت له إرادة للدلالة وإرادة لاكتساب اللفظ ثم منه قوله ضرب ولم يفتقر إلى أمر زائد على هذه الأمور. فكل أمر قدرتموه سوى هذا فنحن نقدر نفيه، ويتم مع ذلك قولك ضرب ويكون خبراً وكلاماً، وأما الاستخبار فهو دلالة على أن في النفس طلب معرفة، وأما الأمر فهو دلالة على أن في النفس طلب فعل المأمور وعلى هذا يقاس النهي وسائر الأقسام من الكلام ولا يعقل أمر آخر خارج عن هذا وهذه الجملة، فبعضها محال عليه كالأصوات وبعضها موجود لله كالارادة والعلم والقدرة، وأما ما عدا هذا فغير مفهوم. والجواب أن الكلام الذي نريده معنى زائد على هذه الجملة ولنذكره في قسم واحد من أقسام الكلام وهو الأمر حتى لا يطول الكلام. فنقول: قول السيد لغلامه قم، لفظ يدل على معنى، والمعنى المدلول عليه في نفسه هو كلام، وليس ذلك شيئاً مما ذكرتموه، ولا حاجة إلى الإطناب في التقسيمات وإنما بتوهم رده ما أراد إلى الأمر أو إلى إرادة الدلالة ومحال أن يقال إنه إرادة الدلالة، لأن الدلالة تستدعي مدلولاً والمدلول غير الدليل وغير إرادة الدلالة، ومحال أن يقال إنه إرادة الآمر .. لأنه قد يأمر وهو لا يريد الامتثال بل يكرهه، كالذي يعتذر عند السلطان الهام بقتله توبيخاً له على ضرب غلامه، بأنه إنما ضربه لعصيانه، وآيته أنه يأمره بين يدي الملك فيعصيه، فإذا أراد الاحتجاج به وقال للغلام بين يدي الملك قم فإني عازم عليك بأمر جزم لا عذر لك فيه ولا يريد أن تقوم فهو في هذا الوقت آمر بالقيام قطعاً، وهو غير مريد للقيام قطعاً، فالطلب الذي قام بنفسه الذي دل لفظ الأمر عليه هو الكلام وهو غير إرادة القيام وهذا واضح عند المصنف. فإن قيل هذا الشخص ليس بآمر على الحقيقة ولكنه موهم أنه أمر، قلنا: هذا باطل من وجهين: أحدهما، أنه لو لم يكن آمراً لما تمهد عذره عند الملك ولقيل له أنت في هذا الوقت لا يتصور منك الأمر لأن الأمر هو طلب الامتثال ويستحيل أن تريد الآن الامتثال وهو سبب هلاكك، فكيف تطمع في أن تحتج بمعصيتك لأمرك وأنت عاجز عن أمره إذ أنت عاجز عن إرادة ما فيه هلاكك وفي امتثاله هلاكك ؟ ولا شك

في أنه قادر على الاحتجاج وأن حجته قائمة وممهدة لعـذره، وحجته بمعصية الأمر، فلو تصـور الأمر مع تحقق كراهة الامتثـال لما تصـور احتجاج السيد بذلك البتة، وهذا قاطع في نفسه لمن تأمله. والثاني، هو أن هـذا الرجل لو حكى الواقعة للمفتـيين وحلف بـالطلاق الثلاث إني أمـرت العبد بالقيـام بين يـدي الملك بعد جريـان عقـاب الملك فعصـى، لأفـتى كل مسـلم بـأن طلاقه غـير واقع وليس للمفـتي أن يقول أنا أعلم أن يستحيل أن تريد في مثل هذا الوقت امتثال الغلام وهو سـبب هلاكـك، والأمر هو إرادة الامتثـال فـإذا ما أمـرت هـذا لو قاله المفـتي فهو باطل بالاتفـاق، فقد انكشف الغطـاء ولاح وجــود معـنى هو مـدلول اللفظ زائـداً على ما عـداه من المعـاني، ونحن نسمي ذلك كلاماً وهو جنس مخالف للعلوم والإرادات والاعتقـادات، وذلك لا يستحيل ثبوته لله تعـالى بل يجب ثبوته فإنه نـوع كلام فـإذا هو المعـني بـالكلام القـديم. وأما الحـروف فهي حادثة وهي دلالات على الكلام والـدليل غـير المـدلول ولا يتصف بصـفة المـدلول، وإن كانت دلالته ذاتية كالعـالم فإنه حـادث ويـدل على صـانع قـديم فمن أين يبعد أن تـدل حـروف حادثة على صـفة قديمة مع أن هـذه دلالة بالاصــطلاح ؟ ولما كــان كل كلام النفس دقيقــاً زل عى ذهن أكــثر الضعفاء فلم يثبتوا إلا حروفاً وأصواتاً ويتوجه لهم على هذا المذهب أسئلة واستبعادات نشير إلى بعضـها ليسـتدل بها على طريق الـدفع في غيرها. الاستبعاد الأول: قول القائل كيف سمع موسى كلام الله تعالى؛ أسمع صوتاً وحرفاً ؟ فإن قلتم ذلك فإذا لم يســمع كلام الله فـإن كلام الله ليس بحـرف، وإن لم يسـمع حرفـاً ولا صـوتاً فكيف يسمع ما ليس بحرف ولا صـوت ؟ قلنـا: سـمع كلام الله تعـالى وهو صفة قديمة قائمة بذات الله تعالى ليس بحرف ولا صـوت، فقـولكم كيف سـمع كلام الله تعـالى كلام من لا يفهم المطلـوب من سـؤال كيــف، وإنه مــاذا يطلب به وبمــاذا يمكن جوابه فلتفهم ذلك حــتى تعرف استحالة السـؤال. فنقـول: السـمع نـوع إدراك، فقـول القائل كيف سـمع كقـول القائل كيف أدركت بحاسة الـذوق حلاوة السـكر، وهـذا السـؤال لا سـبيل إلى شـفائه إلا بـوجهين أحـدهما أن نسـلم سكراً إلى هذا السائل حـتى يذوقه ويـدرك طعمه وحلاوتـه، فنقـول أدركت أنا كما أدركته أنت الآن وهذا هو الجـواب الشـافي والتعريف التـام. والثـاني أن يتعـذر ذلك إما لفقد السـكر أو لعـدم الـذوق في الســائل للســكر، فنقـــول: أدركت طعمه كما أدركت أنت حلاوة العسل فيكون هـذا جوابـاً صـواباً من وجه وخطأ من وجـه. أما وجه

كونه صواباً فإنه تعريف بشيء يشـبه المسـؤول عنه من وجـه، وإن كان لا يشـبهه من كل الوجـوه وهو أصل الحلاوة، فـإن طعم العسل يخالف طعم السكر وإن قاربه من بعض الوجــوه وهو أصل الحلاوة، وهذا غاية الممكن. فإن لم يكن السـائل قد ذاق حلاوة شـيء أصـلاً تعذر جوابه وتفهيم ما سأل عنه وكان كالعنين يسأل عن لذه الجماع وقط ما أدركه فيمتنع تفهيمـه، إلا أن نشـبهه له الحالة الـتي يـدركها المجـامع بلـذة الأكل فيكـون خطأ من وجه إذ لـذة الجمـاع والحالة التي يدركها المجامع لا تساوي الحالة التي يدركها الآكل إلا من حيث أن عموم اللذة قد شملها فإن لم يكن قد التذ بشيء قط تعذر أصل الجـواب. وكـذلك من قـال كيف سـمع كلام الله تعـالى فلا يمكن شـفاؤه في السـؤال إلا بـأن نسـمعه كلام الله تعـالى القـديم وهو متعـذر، فـإن ذلك من خصـائص الكليم عليه السـلام، فنحن لا نقـدر على إســماعه أو تشــبيه ذلك بشــيء من مســموعاته وليس في مسموعاته ما يشبه كلام الله تعالى، فإن كل مسموعاته الـتي ألفها أصـوات والأصـوات لا تشـبه ما ليس بأصـوات فيتعـذر تفهيمـه، بل الأصم لو سأل وقال كيف تسمعون أنتم الأصوات وهو ما سـمع قط صـوتاً لم نقـدر على جوابـه، فإنا إن قلنا كما تـدرك أنت المبصـرات فهو إدراك في الاذن كإدراك البصر في العين كـان هـذا خطـأ، فـإن إدراك الأصوات لا يشبه إبصار الألوان، فدل أن هـذا السـؤال محـال بل لو قـال القائل كيف يـرى رب الأربـاب في الآخـرة، كـان جوابه محالاً لا محالة لأنه يسـأل عن كيفية ما لا كيفية لـه، إذ معـنى قـول القائل كيف هو أي مثل أي شيء هو مما عرفناه، فإن كان ما يسأل عنه غير مماثل لشيء مما عرفه، كان الجواب محالاً ولم يــدل ذلك على عدم ذات الله تعالى، فكذلك تعذر هـذا لا يـدل على عـدم كلام الله تعـالى بل ينبغي أن يعتقد أن كلامه سـبحانه صـفة قديمة ليس كمثلها شي، كما أن ذاته ذات قديمة ليس كمثلها شـيء، وكما تـرى ذاته رؤية تخالف رؤية الأجسام والأعراض ولا تشبهها فيســمع كلامه سماعاً يخالف الحروف والأصوات ولا يشبهها. الاسـتبعاد الثـاني: أن يقـال كلام الله سـبحانه حـال في المصـاحف أم لا، فـإن كـان حـالاً فكيف حمل القديم في الحادث ؟ فـإن قلتم لا، فهو خلاف الإجمـاع، إذ احــترام المصــحف مجمع عليه حــتى حــرم على المحــدث مسه وليس ذلك إلا لأن فيه كلام الله تعــالى. فنقــول: كلام الله تعــالى مكتوب في المصاحف محفـوظ في القلـوب مقـروء بالألسـنة، وأما الكاغد والحبر والكتابة والحروف والأصـوات كلها حادثة لأنها أجسـام

وأعــراض في أجســام فكل ذلك حــادث. وإن قلنا إنه مكتــوب في المصحف، أعني صفة تعالى القديم، لم يلزم أن تكـون ذات القـديم في المصحف، كما أنا إذا قلنا النار مكتوبة في الكتـاب لم يلـزم منه أن تكـون ذات النـار حالة فيـه، إذ لو حلت فيه لاحـترق المصـحف، ومن تكلم بالنار فلو كانت ذات النار بلسـانه لاحـترق لسـانه، فالنـار جسم حــار وعليه دلالة هي الأصـوات المقطعة تقطيعــاً يحصل منه النـون والألف والـراء، فالحـار المحـرق ذات المـدلول عليه لا نفس الدلالة، فكذلك الكلام القديم القائم بذات الله تعالى هو المــدلول لا ذات الـدليل والحـروف أدلة وللأدلة حرمة إذ جعل الشـرع لها حرمة فلذلك وجب احترام المصحف لأن فيه دلالة على صـفة الله تعـالى. الاستبعاد الثالث: إن القرآن كلام الله تعالى أم لا ؟ فإن قلتم لا فقد خـرقتم الإجمـاع، وإن قلتم نعم فما هو سـوى الحـروف والأصـوات، ومعلوم أن قـراءة القـارئ هي الحـروف والأصـوات. فنقـول: ها هنا ثلاثة ألفـاظ: قـراءة، ومقـروء، وقـرآن. أما المقـروء فهو كلام الله تعـالى، أعـني صـفته القديمة القائمة بذاتـه، وأما القـراءة: فهي في اللسان عبارة عن فعل القارئ الذي كـان ابتـدأه بعد أن كـان تاركـاً له، ولا معنى للحادث إلا أنه ابتدأ بعد أن لم يكن، فإن كان الخصم لا يفهم هذا من الحادث فلنترك لفظ الحادث والمخلوق، ولكن نقــول: القــراءة فعل ابتــدأه القــارئ بعد أن لم يكن يفعله وهو محســوس. وأما القــرآن، فقد يطلق ويــراد به المقــروء فــإن أريد به ذلك فهو قديم غير مخلوق وهو الذي أراده السلف رضوان الله عليهم بقولهم القرآن كلام الله تعالى غير مخلوق، أي المقروء بالألســنة، وإن أريد به القــراءة الــتي هي فعل القــارئ ففعل القــارئ لا يســبق وجــود القارئ وما لا يسبق وجـود الحـادث فهو حـادث. وعلى الجملـة: من يقـول ما أحدثته باختيــاري من الصــوت وتقطيعه وكنت ســاكتاً عنه قبله فهو قـــديم، فلا ينبغي أن يخـــاطب ويكلف بل ينبغي أن يعلم المسكين أنه ليس يدري ما يقولـه، ولا هو يفهم معـنى الحـرف، ولا هو يعلم معـــنى الحـــادث، ولو علمهما لعلم أنه في نفسه إذا كـــان مخلوقـاً كـان ما يصـدر عنه مخلوقـاً، وعلم أن القـديم لا ينتقل إلى ذات حادثة. فلنترك التطويل في الجليات فإن قول القائل بسم الله إن لم تكن السـين فيه بعد البـاء لم يكن قرآنـاً بل كـان خطـأ، وإذا كان بعد غيره ومتأخراً عنه فكيف يكـون قـديماً ونحن نريد بالقـديم ما لا يتأخر عن غيره أصـلاً. الاسـتبعاد الرابـع: قـولهم: أجمعت الأمة على أن القرآن معجزة للرسول عليه السـلام وأنه كلام الله تعـالى،

فإنه سور وآيات ولها مقاطع ومفاتح ؟ وكيف يكـون للقـديم مقـاطع ومفــاتح ؟ وكيف ينقسم بالســور والآيــات ؟ وكيف يكــون القــديم معجزة للرسـول عليه السـلام والمعجـزة هي فعل خـارق للعـادة ؟ وكل فعل فهو مخلـوق فكيف يكـون كلام الله تعـالى قـديماً ؟ قلنـا: أتنكرون أن لفظ القرآن مشترك بين القراءة والمقروء أم لا ؟ فـإن اعـــترفتم به فكل ما أورده المســـلمون من وصف القـــرآن بما هو قــديم، كقــولهم القــرآن كلام الله تعــالى غــير مخلــوق، أرادوا به المقــروء وكل ما وصــفوه به مما لا يحتمله القــديم، ككونه ســوراً وآيـات ولها مقـاطع ومفـاتح، أرادوا به العبـارات الدالة على الصـفة القديمة التي هي قـراءة، وإذا صـار الاسم مشـتركاً امتنع التنـاقض، فالاجماع منعقد على أن لا قـديم إلا الله تعـالى، والله تعـالى يقـول حتى عاد كالعرجون القديم. ولكن نقـول: اسم القـديم مشـترك بين معنــيين، فــإذا ثبت من وجه لم يســتحل نفيه من وجه آخــر، فكــذا يســـمى القـــرآن وهو جـــواب عن كل ما يوردونه من الإطلاقـــات المتناقضة فــإن أنكــروا كونه مشــتركاً، فنقــول: أما إطلاقه لإرادة المقروء دل عليه كلام السلف رضي الله عنهم إن القــرآن كلام الله سبحانه غير مخلوق، مع علمهم بأنهم وأصواتهم وقراءاتهم وأفعالهم مخلوقة وأما إطلاقه لإرادة القراءة فقد قال الشاعر: ضحوا بأشمط عنوان السجود بـه=يقطّع الليل تسـبيحاً وقرآنا يعـني القـراءة، وقد قـال رسـول الله صـلى الله عليه وسـلم: ما أذن الله لشـيء كأذنه لنــبي حسن الــترنم بــالقرآن والــترنم يكــون بــالقراءة. وقــال كافة السلف: القرآن كلام الله غير مخلوق. وقالوا: القرآن معجــزة، وهي فعل الله تعالى إذ علموا أن القـديم لا يكـون معجـزاً فبـان أنه اسم مشـــترك. ومن لم يفهم اشـــتراك اللفظ ظن تناقضـــاً في هـــذه الاطلاقات. الاستبعاد الخامس: أن يقال: معلـوم أنه لا مسـموع الآن إلا الأصوات، وكلام الله مسـموع الآن بالإجمـاع وبـدليل قوله تعـالى "وإن أحد من المشركين اسـتجارك فـأجره حـتى يسـمع كلام اللّـه" فنقول: إن كـان الصـوت المسـموع للمشـرك عند الإجـارة هو كلام الله تعالى القديم القـائم بذاته فـأي فضل لموسى عليه السـلام في اختصاصه بكونه كليمـــاً لله على المشـــركين وهم يســـمعون ؟ ولا يتصـور عن هـذا جـواب إلا أن نقـول: مسـموع موسى عليه السـلام صفة قديمة قائمة بالله تعالى، ومسموع المشرك أصوات دالة على تلك الصفة. وتبين به على القطع الاشـتراك إما في اسم الكلام وهو تســـمية الـــدلالات باسم المـــدلولات، فـــإن الكلام هو كلام النفس

تحقيقاً، ولكن الألفاظ لدلالتها عليه أيضاً تسمى كلاماً كما تسمى علماً؛ إذ يقال سمعت علم فلان وإنما نسمع كلامه الدال على علمه. وأما في اسم المسموع فإن المفهوم المعلوم بسماع غيره قد يسمى مسموعاً، كما يقال: سمعت كلام الأمير على لسان رسوله ومعلوم أن كلام الأمير لا يقوم بلسان رسوله بل المسموع كلام الرسول الدال على كلام الأمير. فهذا ما أردنا أن نذكره في إيضاح مذهب أهل السنة في كلام النفس المعدود من الغوامض، وبقية أحكام الكلام نذكرها عند التعرض لأحكام الصفات. القسم الثاني من هذا القطب في أحكام الصفات عامة ما يشترك فيها أو يفترق وهي أربعة أحكام الحكم الأول إن الصفات السبعة التي دللنا عليها ليست هي الذات بل هي زائدة على الذات، فصانع العالم تعالى عندنا عالم بعلم وحي بحياة وقادر بقدرة، هكذا في جميع الصفات، وذهبت المعتزلة والفلاسفة إلى إنكار ذلك. وقالوا: القديم ذات واحدة قديمة ولا يجوز إثبات ذوات قديمة متعددة، وإنما الدليل يدل على كونه عالماً قادراً حياً لا على العلم والقدرة والحياة. ولنعين العلم من الصفات حتى لا نحتاج إلى تكرير جميع الصفات، وزعموا أن العلمية حال للذات وليست بصفة، لكن المعتزلة ناقضوا في صفتين إذ قالوا إنه مريد بإرادة زائدة على الذات ومتكلم بكلام هو زائد على الذات، إلا أن الإرادة يخلقها في غير محل والكلام يخلقه في جسم جماد ويكون هو المتكلم به. والفلاسفة طردوا قياسهم في الإرادة. وأما الكلام فإنهم قالوا إنه متكلم بمعنى أنه يخلق في ذات النبي عليه السلام سماع أصوات منظومة، إما في النوم وإما في اليقظة، ولا يكون لتلك الأصوات وجود من خارج البتة، بل في سمع النبي، كما يرى النائم أشخاصاً لا وجود لها، ولكن تحدث صورها في دماغه، وكذلك يسمع أصواتاً لا وجود لها حتى أن الحاضر عند النائم لا يسمع، والنائم قد يسمع، ويهوله الصوت الهائل ويزعجه وينتبه خائفاً مذعوراً. وزعموا أن النبي إذا كان عالي الرتبة في النبوة ينتهي صفاء نفسه إلى أن يرى في اليقظة صوراً عجيبة ويسمع منها أصواتاً منظومة فيحفظها، ومن حواليه لا يرون ولا يسمعون. وهذا المعني عندهم برؤيه الملائكة وسماع القرآن منهم، ومن ليس في الدرجة العالية في النبوة فلا يرى ذلك إلا في المنام. فهذا تفصيل مذاهب الضلال، والغرض إثبات الصفات والبرهان القاطع هو أن من ساعد على أنه تعالى عالم فقد ساعد على أن له علماً، فإن المفهوم من قولنا عالم ومن

له علم واحـد، فـإن العاقل يعقل ذاتـاً ويعقلها على حالة وصـفة بعد ذلـــك، فيكـــون قد عقل صـــفة وموصـــوفاً والصـــفة علم مثلاً. وله عبارتان: إحداهما طويلة وهي أن نقول هذه الـذات قد قـام بها علم والأخرى وجيزة أوجزت بالتصريف والاشتقاق. وهي أن الذات عالمة كما نشاهد الانسان شخصـاً ونشـاهد نعلاً ونشـاهد دخـول رجله في النعل، فله عبارة طويلة وهو أن نقول هذا الشـخص رجله داخلة في نعله أو نقـــول هو منتعل ولا معـــنى لكونه منتعلاً إلا أنه ذو نعل وما يظن من أن قيام العلم بالذات يـوجب للـذات حالة تسـمى عالميـة، هوس محض، بل العلم هي الحالـة، فلا معـنى لكونه عالمـاً إلا كـون الذات على صفة وحـال تلك الصـفة الحـال وهي العلم فقـط، ولكن من يأخذ المعاني من الألفاظ فلا بد أن يغلط. فإذا تكـررت الألفـاظ بالاشتقاقات فاشتقاق صفة العالم من لفظ العلم أورث هذا الغلط، فلا ينبغي أن يغـتر بـه. وبهـذا يبطل جميع ما قيل وطـول من العلة والمعلول وبطلان ذلك جلي بأول العقل لمن لم يتكـرر على سـمعه ترديد تلك الألفـــــاظ، ومن علق ذلك بفهمه فلا يمكن نزعه منه إلا بكلام طويل لا يحتمله هـــذا المختصـــر. والحاصل هو أنا نقـــول للفلاسفة والمعتزلة: هل المفهوم من قولنا عالم عين المفهـوم من قولنا موجوداً وفيه إشارة إلى وجود وزيادة. فـإن قـالوا لا، فـإذاً كل من قـــال هو موجـــود عـــالم، كأنه قـــال هو موجـــود وهـــذا ظـــاهر الاستحالة، وإذا كان في مفهومه زيادة فتلك الزيادة هل هي مختصة بذات الموجـود أم لا ؟ فـإن قـالوا لا فهو محـال إذ يخـرج به عن أن يكون وصفاً له وإن كان مختصـاً بذاته فنحن لا نعـني بـالعلم إلا ذلك وهي الزيادة المختصة بالذات الموجودة الزائـدة على الوجـود الـتي يحسن أن يشـتق للموجـود بسـببه منه اسم العـالم، فقد سـاعدتم على المعـــنى وعـــاد الـــنزاع إلى اللفـــظ، وإن أردت إيـــراده على الفلاسفة قلت: مفهوم قولنا قادر مفهوم قولنا عالم أم غيره ؟ فإن كان هو ذلك بعينه فكأنا قلنا قادر قادر، فإنه تكرار محض، وإن كـــان غيره فإذا هو المراد فقد أثبتم مفهـومين أحـدهما يعـبر عنه بالقـدرة والآخر بـــالعلم ورجع الإنكـــار إلى اللفـــظ. فـــإن قيـــل: قـــولكم أمر مفهومه عين المفهوم من قولكم آمر وناه ومخبر أو غيره، فإن كان عينه فهو تكـرار محض، وإن كـان غـيره فليكن له كلام هو أمر وآخر هو نهي وآخر هو خـبر. وليكن خطـاب كل شـيء مفارقـاً لخطـاب غيره. وكـذلك مفهـوم قـولكم إنه عـالم بـالأعراض أهو عين مفهـوم قولكم إنه عالم بالجواهر أو غـيره ؟ فـإن كـان عينه فليكن الإنسـان

العـالم بـالجوهر عالمـاً بـالعرض بعين ذلك العلم، حـتى يتعلق علم واحد بمتعلقات مختلفة لا نهاية لها، وإن كان غـيره فليكن لله علـوم مختلفة لا نهاية لها وكـــذلك الكلام والقـــدرة والإرادة وكل صـــفة لا نهاية لمتعلقاتها ينبغي أن لا يكـون لأعـداد تلك الصـفة نهايـة، وهـذا محال، فإن جاز أن تكـون صـفة واحـدة تكـون هي الأمر وهي النهي وهي الخبر وتنوب عن هذه المختلفات جـاز أن تكـون صـفة واحـدة تنوب عن العلم والقـدرة والحيـاة وسـائر الصـفات. ثم إذا جـاز ذلك جاز أن تكون الذات بنفسها كافية ويكون فيها معـنى القـدرة والعلم وسـائر الصـفات من غـير زيـادة وعند ذلك يلـزم مـذهب المعتزلة والفلاسفة. والجواب أن نقول: هذا السؤال يحرك قطباً عظيمـاً من اشكالات الصفات ولا يليق حلها بالمختصرات. ولكن إذا سـبق القلم إلى إيـراده فلـنرمز إلى مبـدأ الطريق في حلـه، وقد كع عنه أكـثر المحصـلين وعـدلوا إلى التمسك بالكتـاب والإجمـاع، وقـالوا هـذه الصــفات قد ورد الشــرع بهــا، إذ دل الشــرع على العلم وفهم منه الواحد لا محالة والزائد على الواحد لم يرد فلا يعتقده. وهذا لا يكـاد يشفي فإنه قد ورد بالأمر والنهي والخبر والتوراة والإنجيل والقــرآن فما المانع من أن يقال: الأمر غـير النهي والقـرآن غـير التـوراة وقد ورد بأنه تعــالى يعلم السر والعلانية والظــاهر والبــاطن والــرطب واليابس وهلم جرا إلى ما يشتمل القــرآن عليه .. فلعل الجــواب ما نشــير إلى مطلع تحقيقه وهو أن كل فريق من العقلاء مضــطر إلى أن يعترف بأن الدليل قد دل على أمر زائد على وجـود ذات الصـانع سبحانه، وهو الذي يعـبر عنه بأنه عـالم وقـادر وغـيره. والاحتمـالات فيه ثلاثــة: طرفــان وواســطة، والاقتصــاد أقــرب إلى الســداد. أما الطرفان فأحدهما في التفريط وهو الاقتصار على ذات واحدة تؤدي جميع هذه المعاني وتنوب عنها كما قالت الفلاسفة. والثـاني طـرف الإفــــراط وهو إثبــــات صــــفة لا نهاية لآحادها من العلــــوم والكلام والقدرة، وذلك بحسب عدد متعلقات هذه الصفات؛ وهذا إسـراف لا صــائر إليه إلا بعض المعتزلة وبعض الكراميــة. والــرأي الثـالث هو القصد والوســط. وهو أن يقــال: المختلفــات لاختلافها درجــات في التقارب والتباعـد؛ فـرب شـيين مختلفين بـذاتيهما كـاختلاف الحركة والسـكون واختلاف القـدرة والعلم الجـوهر والعـرض، ورب شـيئين يــدخلان تحت حد وحقيقة واحــدة ولا يختلفــان لــذاتيهما وإنما يكــون الاختلاف فيهما من جهة تغــاير التعلــق؛ فليس الاختلاف بين القــدرة والعلم كالاختلاف بين العلم بسواد والعلم بسواد آخر أو بياض آخــر،

ولذلك إذ حددت العلم تجد دخل فيه العلم بالمعلومات كلها، فنقول: الاقتصاد في الاعتقاد أن يقـال: كل اختلاف يرجع إلى تبـاين الـذوات بأنفسـها فلا يمكن أن يكفي الواحد منهـا، وينـوب عن المختلفـات. فـوجب أن يكـون العلم غـير القـدرة وكـذلك الحيـاة وكـذا الصـفات السـبعة، وأن تكـون الصـفات غـير الـذات من حيث أن المباينة بين الذات الموصـوفة وبين الصـفة أشد من المباينة بين الصـفتين. وأما العلم بالشـيء فلا يخـالف العلم بغـيره إلا من جهة تعلقه بـالمتعلق، فلا يبعد أن تتمـيز الصـفة القديمة بهـذه الخاصـية وهو أن لا يـوجب تباين المتعلقات فيها تبايناً وتعدداً. فـإن قيل فليس في هـذا قع دابر الإشـكال، لأنك إذ اعـترفت بـاختلاف ما بسـبب اختلاف المتعلـق، فالإشـكال قـائم، فما لك وللنظر في سـبب الاختلاف بعد وجـود الاختلاف .. فأقول: غاية الناصر لمـذهب معين أن يظهر على القطع ترجيح اعتقاده على اعتقاد غيره، وقد حصل هـذا على القطـع، إذ لا طريق إلا واحد من هذه الثلاث، أو اختراع رابع لا يعقل. وهذا الواحد إذا قوبل بطرفيه المتقـابلين له علم على القطع رجحانـه، وإذ لم يكن بد من اعتقـاد ولا معتقد إلا هـذه الثلاث، وهـذا أقـرب الثلاث، فيجب اعتقاده وإن بقي ما يحبك في الصدر من اشـكال يلـزم على هذا. واللازم على غيره أعظم منه وتعليل الإشكال ممكن إما قطعه بالكلية والمنظـور فيه هي الصـفات القديمة المتعالية عن افهـام الخلق فهو أمر ممتنع إلا بتطويل لا يحتمله الكتـاب، هـذا هو الكلام العـام. وأما المعتزلة فإنا نخصـهم بالاسـتفراق بين القـدرة والإرادة. ونقول لو جاز أن يكون قادراً بغير قدرة جـاز أن يكـون مريـداً بغـير إرادة ولا فرقان بينهما. فإن قيل: هو قادر لنفسه فلذلك كان قـادراً على جميع المقـدورات ولو كـان مريـداً لنفسه لكـان مريـداً لجملة المـرادات، وهو محـال، لأن المتضـادات يمكن إرادتها على البـدل لا على الجمـع، وأما القـدرة فيجـوز أن تتعلق بالضـدين. والجـواب أن نقـول: قولـوا إنه مريد لنفسه ثم يختص ببعض الحادثـات المـرادات كما قلتم قـادر لنفسه ولا تتعلق قدرته إلا ببعض الحادثـات، فـإن جملة أفعال الحيوانات والمتولدات خارجة عن قدرته وإرادته جميعـاً عنـدكم، فـإذا جـاز ذلك في القـدرة جـاز في الإرادة أيضـاً. وأما الفلاسـفة فـإنهم ناقضـوا في الكلام وهو باطل من وجهين. أحـدهما قولهم إن الله تعالى متكلم مع انهم لا يثبتون كلام النفس ولا يثبتون الأصوات في الوجود، وإنما يثبتـون سـماع الصـوت بـالحلق في اذن النبي من غير صـوت من خـارج. ولو جـاز أن يكـون ذلك بما يحـدث

في دمـاغ غـيره موصـوفاً بأنه متكلم لجـاز أن يكـون موصـوفاً بأنه مصوت ومتحـرك لوجـود الصـوت والحركة في غـيره، وذلك محـال، والثاني أن ما ذكروه رد للشـرع كلـه؛ فـإن ما يدركه النـائم خيـال لا حقيقة لـه، فـإذا رددت معرفة النـبي لكلام الله تعـالى إلى التخيل الـذي يشـبه اضـغاث أحلام فلا يثق به النـبي ولا يكـون ذلك علمـاً. وبالجملة هؤلاء لا يعتقدون الـدين والاسـلام وإنما يتجملـون بـإطلاق عبارات احـتراز من السـيف والكلام معهم في أصل الفعـل، وحـدث العـالم والقـدرة فلا تشـتغل معهم بهـذه التفصـيلات. فـإن قيل أفتقولون إن صفات الله تعالى غير الله تعالى ؟ قلنا: هـذا خطأ فإنا إذا قلنا الله تعـالى، فقد دللنا به على الـذات مع الصـفات لا على الـذات بمجردهـا، إذ اسم الله تعـالى لا يصـدق على ذات قد أخلوها عن صـفات الالهيـة، كما لا يقـال الفقه غـير الفقيه ويد زيد غـير زيد ويد النجـار غـير النجـار، لأن بعض الـداخل في الاسم لا يكـون عين الـداخل في الاسـم، فيد زيد ليس هو زيد ولا هو غـير زيد بل كلا اللفظين محال، وهكذا كل بعض فليس غير الكل ولا هو بعينه الكل، فلو قيل الفقه غير الانسان فهو تجوز ولا يجوز أن يقال غير الفقيـه، فإن الانسان لا يدل على صفة الفقه، فلا جرم يجوز أن يقال الصـفة غير الذات التي تقوم بها الصفة، كما يقـال العـرض القـائم بـالجوهر هو غير الجوهر على معنى ان مفهوم اسمه غير مفهوم اسم الآخـر، وهذا حصر جائز بشرطين: أحـدهما، أن لا يمنع الشـرع من اطلاقـه، وهـذا مختص بالله تعـالى، والثـاني، أن لا يفهم من الغـير ما يجـوز وجـوده دون الـذي هو غـيره بالإضـافات إليـه، فإنه إن فهم ذلك لم يمكن أن يقال سواد زيد غير زيد، لأنه لا يوجد دون زيـد، قد انكشف بهـذا ما هو حظ المعـنى وما هو حظ اللفظ فلا معـنى للتطويل في الجليات. الحكم الثـاني في الصـفات: نـدعي أن هـذه الصـفات كلها قائمة بذاته لا يجوز أن يقوم شـيء منها بغـير ذاتـه، سـواء كـان في محل أو لم يكن في محل. وأما المعتزلة فإنهم حكموا بأن الإرادة لا تقـوم بذاته تعـالى، فإنها حادثة وليس هو محلاً للحـوادث، ولا يقـوم بمحل آخر لأنه يـؤدي إلى أن يكـون ذلك المحل هو المريد بـه، فهي توجد لا في محل، وزعموا أن الكلام لا يقـوم بذاته لأنه حـادث ولكن يقوم بجسم هو جمـاد حـتى لا يكـون هو المتكلم بـه، بل المتكلم به هو الله سـبحانه، أما البرهـان على أن الصـفات ينبغي أن تقـوم بالذات فهو عند من فهم ما قدمناه مسـتغنى عنـه، فـإن الـدليل لما دل على وجود الصانع سبحانه دل بعده على أن الصانع تعالى بصـفة

كــذا ولا نعــني بأنه تعــالى على صــفة كــذا، إلا أنه تعــالى على تلك الصفة، ولا فرق بين كونه على تلك الصفة وبين قيام الصـفة بذاتـه. وقد بينا أن مفهــوم قولنا عــالم واحد وبذاته تعــالى علم واحــد، كمفهوم قولنا مريد، وقامت بذاته تعالى إرادة واحدة، ومفهوم قولنا لم تقم بذاته إرادة وليس بمريد واحد. فتسميته الذات مريدة بإرادة لم تقم به كتسـميته متحركـاً بحركة لم تقم بـه. وإذا لم تقم الارادة بة فسـواء كـانت موجـودة أو معدومة فقـول القائل إنه مريد لفظ خطـأ، لا معـنى لـه، وهكـذا المتكلم، فإنه متكلم باعتبـار كونه محلاً للكلام، إذ لا فرق بين قولنا هو متكلم وبين قولنا قـام الكلام بـه، ولا فـرق بين قولنا ليس بمتكلم وقولنا لم يقم بذاته كلام، كما في كونه مصوتاً ومتحركاً. فإن صدق على الله تعالى قولنا لم يقم بذاته كلام صـدق قولنا ليس بمتكلم لأنهما عبارتـان عن معـنى واحـد. والعجب من قولهم إن الإرادة توجد لا في محـل، فـإن جـاز وجـود صـفة من الصفات لا في محل فليجز وجود العلم والقدرة والسـواد والحركـة، بل الكلام فلم قالوا يخلق الأصوات في محل فلتخلق في غير محل. وإن لم يعقل الصـوت إلا في محل لأنه عـرض وصـفة فكـذا الارادة. ولو عكس هـــذا لقيل إنه خلق كلامـــاً لا في محل وخلق إرادة في محل لكان العكس كـالطرد. ولكن لما كـان أول المخلوقـات يحتـاج إلى الإرادة، والمحل مخلوق، لم يمكنهم تقدير محل الارادة موجوداً قبل الإرادة؛ فإنه لا محل قبل الإرادة إلا ذات الله تعالى ولم يجعلوه محلاً للحـوادث. ومن جعله محلاً للحـوادث أقـرب حـال منهم فـإن استحالة وجود إرادة في غير محل، واسـتحالة كونه مريـداً بـإرادة لا تقـوم بـه، واسـتحالة حـدوث إرادة حادثة به بلا إرادة تـدرك ببديهة العقل أو نظـره الجلي فهـذه ثلاثة اسـتحالات جليـة. واما اسـتحالة كونه محلاً للحــوادث فلا يــدرك إلا بنظر دقيق كما ســنذكر. الحكم الثالث إن الصـفات كلها قديمـة، فإنها إن كـانت حادثة كـان القـديم سبحانه محلاً للحوادث، وهو محال. أو كان يتصف بصفة لا تقــوم به وذلك أظهر استحالة، كما سبق، ولم يـذهب أحد إلى حـدوث الحيـاة والقـدرة وإنما اعتقـدوا ذلك في العلم بـالحوادث وفي الإرادة وفي الكلام ونحن نســتدل على اســتحالة كونه محلاً للحــوادث من ثلاثة أوجه:

الدليل الأول: إن كل حادث فهو جائز الوجود، والقـديم الأزلي واجب الوجود، ولو تطرق الجـواز إلى صـفاته لكـان ذلك مناقضـاً لوجـوب

وجوده فـإن الجـواز والوجـوب يتناقضـان. فكل ما هو واجب الـذات فمن المحال أن يكون جائز الصفات وهذا واضح بنفسه.
الدليل الثاني: وهو الأقـوى، أنه لو قـدر حلـول حـادث بذاته لكـان لا يخلو إما أن يـرتقي الـوهم إلى حـادث يسـتحيل قبله حـادث، أو لا يرتقي إليه، بل كـان حـادث، فيجـوز أن يكـون قبله حـادث، فـإن لم يرتق الوهم إليه لزم جواز اتصافه بالحوادث أبداً، ولزم منه حــوادث لا أول لها. وقد قام الدليل على استحالته. وهذا القسم ما ذهب إليه أحد من العقلاء وإن ارتقى الـوهم إلى حـادث اسـتحال قبله حـدوث حادث فتلك الاستحالة لقبول الحادث في ذاته، لا تخلو إما أن تكــون لذاته أو لزائد عليــه. وباطل أن يكــون لزائد عليــه، فــإن كل زائد يفـرض ممكن تقـدير عدمـه، فيلـزم منه تواصل الحـوادث أبـداً وهو محـال، فلم يبق إلا أن اسـتحالته من حيث أن واجب الوجـود يكـون على صـفة يسـتحيل معها قبـول الحـوادث لذاتـه. فـإذا كـان ذلك مستحيلاً في ذاته أزلاً. فإن ذلك يبقى فيما لا يزال لأنه لذاته لا يقبل اللون باتفـاق العقلاء. ولم يجز أن تتغـير تلك الاسـتحالة إلى الجـواز فكذلك سائر الحوادث.
فإن قيل: هذا يبطل يحدث العالم، فإنه كـان ممكنـاً قبل حدوثه ولم يكن الوهم يرتقي إلى وقت يستحيل حدوثه قبله ومع ذلك يســتحيل حدوثه أزلاً ولم يستحل على الجملة حدوثه.
قلنا هذا الإلزام فاسد؛ فإنا لم نحل إثبات ذات تنبو عن قبول حــادث لكونها واجبة الوجود، ثم تتقلب إلى جـواز قبـول الحـوادث. والعـالم ليس له ذات قبل الحدوث موصوفة بأنها قابلة للحدوث أو غير قابلة حتى ينقلب إلى قبول جواز الحدوث، فيلزم ذلك على مساق دليلنـا، نعم، يلزم ذلك المعتزلة حيث قـالوا للعـالم ذات في العـدم قديمـة، قابلة للحدوث، يطرأ عليها الحدوث بعد أن لم يكن، فأما على أصلنا فغير لازم، وإنما الذي نقوله في العالم أنه فعل وقدم الفعل محـال، لأن القديم لا يكون فعلاً.
الدليل الثالث: هو أنا نقول: إذا قدرنا قيام حادث بذاته فهو قبل ذلك إما أن يتصف بضد ذلك الحادث أو بالانفكاك عن ذلك الحادث. وذلك الضد أو ذلك الانفكـاك إن كـان قـديماً اسـتحال بطلانه وزواله لأن القديم لا يعدم وإن كان حادثاً كان قبله حـادث لا محالـة، وكـذا قبل ذلك الحادث حادث يؤدي إلى حـوادث لا أول لها وهو محـال، ويتضح ذلك بأن تفرض في صفة معينة كالكلام مثلاً، فإن الكرامية قالوا إنه في الأزل متكلم، على معــنى أنه قــادر على خلق الكلام في ذاتــه.

ومهما أحدث شيئاً في غير ذاته أحدث في ذاته قوله كن ولا بد أن يكون قبل إحداث هذا القول ساكتاً، ويكون سكوته قديماً.

وإذا قال جهم أنه يحدث في ذاته علماً فلا بد أن يكون قبله غافلاً وتكون غفلته قديمة.

فنقول: السكوت القديم والغفلة القديمة يستحيل بطلانهما لما سبق من الدليل على استحالة عدم القديم. فإن قيل السكوت ليس بشيء إنما يرجع إلى عدم الكلام، والغفلة ترجع إلى عدم العلم والجهل وأضداده، فإذا وجد الكلام لم يبطل شيء إذ لم يكن شيء إلا الذات القديمة، وهي باقية، ولكن انضاف إليها موجود آخر وهو الكلام والعلم.

فأما أن يقال: انعدم شيء فلان ويتنزل ذلك منزلة وجود العالم، فإنه يبطل العدم القديم ولكن العدم ليس بشيء حتى يوصف بالقدم ويقدر بطلانه. والواجب من وجهين أحدهما أن قول القائل السكوت هو عدم الكلام وليس بصفة والغفلة عدم العلم وليست بصفة، كقوله البياض هو عدم السواد وسائر الألوان وليس بلون. والسكون هو عدم الحركة وليس بعرض، وذلك محال. والدليل الذي دل على استحالته بعينه يدل على استحالة هذا، والخصوم في هذه المسألة معترفون بأن السكون وصف زائد على عدم الحركة، فإن كل من يدعي أن السكون هو عدم الحركة لا يقدر على اثبات حدوث العالم. فظهور الحركة بعد السكون إذاً دل على حدوث المتحرك، فكذلك ظهور الكلام بعد السكوت يدل على حدوث المتكلم، من غير فرق. إذ المسلك الذي به يعرف كون السكون معنى هو مضاد للحركة بعينه يعرف به كون السكوت معنى يضاد الكلام، وكون الغفلة معنى يضاد العلم، وهو أنا إذا أدركنا تفرقة بين حالتي الذات الساكنة والمتحركة فإن الذات مدركة على الحالتين. والتفرقة مدركة بين الحالتين ولا نرجع التفرقة إلى زوال أمر وحدوث أمر فإن الشيء لا يفارق نفسه، فدل ذلك على أن كل قابل للشيء فلا يخلو عنه، أو عن ضده وهذا مطرد في الكلام، وفي العلم. ولا يلزم على هذا الفرق بين وجود العلم وعدمه، فإن ذلك لا يوجب ذاتين. فإنه لم تدرك في الحالتين ذات واحدة يطرأ عليها الوجود بل لا ذات للعالم قبل الحدوث، والقديم ذات قبل حدوث الكلام، علم على وجه مخالف للوجه الذي علم عليه بعد حدوث الكلام، يعبر عن ذلك الوجه بالسكوت وعن هذا بالكلام، فهما وجهان مختلفان أدركت عليهما ذات مستمرة الوجود في

الحـالتين وللـذات هيئة وصـفة وحالة بكونه سـاكتاً، كما أن له هيئة بكونه متكلمـاً، وكما له هيئة بكونه سـاكتاً ومتحركـاً وأبيض وأسـود وهذه الموازنة مطابقة لا مخرج منها. الوجه الثاني في الانفصال هو أن يسلم أيضاً أن السـكوت ليس بمعـنى، وإنما يرجع ذلك إلى ذات منفكة عن الكلام، فالانفكاك عن الكلام حال للمنفك لا محالة ينعدم بطريان الكلام، فحال الانفكاك تسـمى عـدماً أو وجـوداً أو صـفة أو هيئـة، فقد انتفى الكلام والمنتفي قـديم. وقد ذكرنا أن القـديم لا ينتفي سواء كان ذاتاً أو حالاً أو صفة، وليست الاستحالة لكونه ذاتـاً فقط بل لكونه قديماً، ولا يلـزم عـدم العـالم، فإنه انتفى مع القـديم لأن عـدم العـالم ليس بـذات ولا حصل منه حـال لـذات حـتى يقـدر تغيرها وتبدلها على الذات والفرق بينهما ظاهر.

فإن قيل الأعراض كثيرة والخصم لا يدعي كون الباري محل حـدوث شـيء منها كـالألوان والآلام واللـذات وغيرهـا، وإنما الكلام في الصـفات السـبعة الـتي ذكرتموها ولا نـزاع من جملتها في الحيـاة والقـدرة، وإنما الـنزاع في ثلاثـة: في القـدرة والإرادة والعلم، وفي معنى العلم السمع والبصر عند من يثبتهما. وهذه الصـفات الثلاثة لا بد أن تكون حادثة، ثم يستحيل أن تقوم بغيره، لأنه لا يكـون متصـفاً بها فيجب أن تقوم بذاته فيلـزم منه كونه محلاً للحـوادث. أما العلم بالحوادث فقد ذهب جهم إلى أنها علوم حادثة وذلك لأن الله تعـالى الآن عالم بأن العالم كـان قد وجد قبل هـذا، وهو في الأزل إن كـان عالماً بأنه كـان قد وجد كـان هـذا جهلاً لا علمـاً، وإذا لم يكن عالمـاً بأنه قد وجد كـان جهلاً لا علمـاً، وإذا لم يكن عالمـاً وهو الآن عـالم فقد ظهر حـدوث العلم بـأن العـالم كـان قد وجد قبل هـذا. وهكـذا القول في كل حـادث. وأما الإرادة فلا بد من حـدوثها فإنها لو كـانت قديمة لكان المـراد معهـا. فـإن القـدرة والارادة مهما تمتا وارتفعت العوائق منها وجب حصـول المـراد، فكيف يتـأخر المـراد عن الإرادة والقدرة من غير عائق ؟ فلهذا قالت المعتزلة بحدوث إرادة في غير محل وقـالت الكرامية بحـدوثها في ذاته وربما عـبروا عنه بأنه يخلق ايجـاداً في ذاته عند وجـود كل موجـود وهـذا راجع إلى الارادة. وأما الكلام فكيف يكـون قـديماً وفيه إخبـار عما مضـى، فكيف قـال في الأزل "إنا أرسـلنا نوحـاً إلى قومـه" ولم يكن قد خلق نوحـاً بعـد، وكيف قال في الأزل لموسى "فاخلع نعليك" ولم يخلق بعد موسى، فكيف أمر ونهى من غير مـأمور ولا منهي. وإذا كـان ذلك محـالاً ثم علم بالضرورة أنه آمر ونـاه، واسـتحال ذلك في القـدم، علم قطعـاً

أنه صار آمراً ناهياً بعد أن لم يكن، فلا معـنى لكونه محلاً للحـوادث إلا هذا.
والجـواب أنا نقـول: مهما حللنا الشـبهة في هـذه الصـفات الثلاثة انتهض منه دليل مسـتقل على إبطـال كونه محلاً للحـوادث، إذ لم يذهب إليه ذاهب إلا بسبب هذه الشبهة، وإذا انكشف كان القول بها بـاطلاً كـالقول بأنه محل للألـوان وغيرها مما لا يـدل دليل على الاتصاف بها.
فنقول: الباري تعالى في الأزل علم بوجود العالم في وقت وجوده وهذا العلم صفة واحدة مقتضاها في الأزل العلم بـأن العـالم يكـون من بعد، وعند الوجود العلم بأنه كائن وبعـده العلم بأنه كـان، وهـذه الأحوال تتعاقب على العالم ويكون مكشـوفاً لله تعـالى تلك الصـفة وهي لم تتغير. وإنما المتغير أحوال العـالم، وإيضـاحه بمثـال وهو أنا إذا فرضنا للواحد منا علماً بقدوم زيد عند طلوع الشمس وحصل له هذا العلم قبل طلوع الشمس ولم ينعـدم بل بقي ولم يخلق له علم آخر عند طلوع الشمس فما حال هذا الشخص عند الطلوع،. أيكـون عالماً بقدوم زيد أو غير عالم ؟ ومحال أن يكون غير عالم لأنه قـدر بقـاء العلم بالقـدوم عند الطلـوع، وقد علم الآن الطلـوع فيلزمه بالضرورة أن يكون عالماً بالقدوم، فلو دام عند انقضـاء الطلـوع فلا بد أن يكون عالماً بأن كان قد قدم والعلم الواحد أفـاد الاحاطة بأنه سـيكون وإنه كـائن وأنه قد كـان فهكـذا ينبغي أن يفهم علم الله القـديم المـوجب بالاحاطة بـالحوادث، وعلى هـذا ينبغي أن يقـال السـمع والبصـر، فـإن كل واحد منهما صـفة يتصف بها المـرئي والمسموع عند الوجود من غـير حـدوث تلك الصـفة ولا حـدوث أمر فيها، وإنما الحادث المسموع والمرئي. والدليل القاطع على هذا هو أن الاختلاف بين الأحـوال شـيء واحد في انقسـامه إلى الـذي كـان ويكـون وهو كـائن لا يزيد على الاختلاف بين الـذوات المختلفـة. ومعلوم أن العلم لا يتعدد بتعـدد الـذوات فكيف يتعـدد بتعـدد أحـوال ذات واحدة. وإذا كان علم واحد يفيد الإحاطة بذوات مختلفة متباينة فمن أين يسـتحيل أن يكـون علم واحد يفيد إحاطة بـأحوال ذات واحـدة بالاضـافة إلى الماضي والمسـتقبل، ولا شك أن جهمـاً ينفي النهاية عن معلومات الله تعالى ثم لا يثبت علوماً لا نهاية لها فيلزمه أن يعـترف بعلم واحد يتعلق بمعلومـات مختلفة فكيف يسـتبعد ذلك في أحوال معلوم واحد يحققه أنه لو حدث له علم بكل حادث لكـان ذلك العلم لا يخلو إما أن يكون معلوماً أو غير معلـوم، فـإن لم يكن

معلوماً فهو محال، لأنه حـادث، وإن جـاز حـادث لا يعلمه مع أنه في ذاته أولى بأن يكون متضحاً له فبان يجوز ألا يعلم الحـوادث المباينة لذاته أولى، وإن كـان معلومـاً فإما أن يفتقر إلى علم آخر وكـذلك العلم يفتقر إلى علـوم أخر لا نهاية لهـا، وذلك محـال. وإما أن يعلم الحادث والعلم بالحـادث نفس ذلك العلم فتكـون ذات العلم واحـدة ولها معلومـان: أحـدهما ذات، والآخر ذات الحـادث، فيلـزم منه لا محالة تجـويز علم واحد يتعلق بمعلـومين مختلفين فكيف لا يجـوز علم واحد يتعلق بـأحوال معلـوم واحد مع اتحـاد العلم وتنزهه عن التغير، وهـذا لا مخـرج منـه؛ فأما الإرادة فقد ذكرنا أن حـدوثها بغـير إرادة أخـرى محـال، وحـدوثها بـإرادة بتسلسل إلى غـير نهايـة، وإن تعلق الإرادة القديمة بالأحـداث غـير محـال. ويسـتحيل أن تتعلق الإرادة بالقديم فلم يكن العـالم قـديماً لأن الإرادة تعلقت باحداثه لا بوجوده في القدم. وقد سبق إيضاح ذلك. وكذلك الكـرامي إذا قـال يحدث في ذاته إيجاداً في حال حـدوث العـالم بـذلك يحصل حـدوث العـالم في ذلك الـوقت، فيحتـاج إلى مخصص آخر فيلـزمهم في الإيجاد ما لزم المعتزلة في الإرادة الحادثة، ومن قـال منهم إن ذلك الإيجاد هو قوله كن، وهو صوت، فهو محال من ثلاثة أوجه،

أحدها: استحالة قيام الصوت بذاته،

والآخر: أن قوله كن حادث أيضاً، فإن حدث من غير أن يقول له كن فليحدث العالم من غير أن يقال له كن، فـإن افتقر قوله كن في أن يكـون، إلى قـول آخـر، افتقر القـول الآخر إلى ثـالث، والثـالث إلى رابع، ويتسلسل إلى غير نهاية. ثم لا ينبغي أن يناظر من انتهى عقله إلى أن يقول يحدث في ذاته بعدد كل حادث في كل وقت، قوله كن فيجتمع آلاف آلاف أصوات في كل لحظة. ومعلوم أن النون والكاف لا يمكن النطق بهما في وقت واحد بل ينبغي أن تكـون النـون بعد الكـاف لأن الجمع بين الحـرفين محـال وإن جمع ولم يـرتب لم يكن قولاً مفهومـاً ولا كلامـاً، وكما يسـتحيل الجمع بين حـرفين مختلفين فكذلك بين حرفين متماثلين، ولا يعقل في أوان ألف ألف كـاف كما لا يعقل الكـاف والنـون فهـؤلاء حقهم أن يسـترزقوا الله عقلاً وهو أهم لهم من الاشتغال بالنظر.

والثالث: أن قوله كن خطاب مع العـالم في حالة العـدم أو في حالة الوجود، فإن كان في حالة العدم فالمعدوم لا يفهم الخطاب، فكيف يمتثل بـأن يتكـون بقوله كن ؟ وإن كـان في حالة الوجـود فالكـائن كيف يقال له كن ؟ فانظر ماذا يفعل الله تعالى بمن ضل عن سبيله

فقد انتهى ركاكة عقله إلى أن لا يفهم المعـــني بقوله تعـــالى "إذا أردناه أن نقول له كن فيكـون" وأنه كناية عن نفـاذ القـدرة وكمالها حتى انجر بهم إلى هذه المخازي، نعـوذ بالله من الخـزي والفضـيحة يوم الفـزع الأكـبر يـوم تكشف الضـمائر وتبلى السـرائر فيكشف إذ ذاك سـتر الله عن خبـائث الجهـال، ويقـال للجاهل الـذي اعتقد في الله تعـالى وفي صـفاته غـير الـرأي السـديد لقد كنت في غفلة من هذا فكشفنا عنك غطاءك فبصرك اليوم حديد.

وأما الكلام فهو قديم، وما استبعدوه من قوله تعالى "فاخلع نعليـك" ومن قوله تعالى "إنا أرسلنا نوحاً" استبعاد مستنده تقــديرهم الكلام صوتاً وهو محال فيه، وليس بمحـال إذ فهم كلام النفس. فإنا نقـول يقوم بذات الله تعالى خبر عن إرسال نوح العبارة عنه قبل إرساله: إنا نرسله، وبعد إرساله: إنا أرسلنا، واللفظ يختلف باختلاف الأحوال والمعنى القائم بذاته تعـالى لا يختلـف، فـإن حقيقته أنه خـبر متعلق بمخبر ذلك الخبر هو إرسال نوح في الوقت المعلوم وذلك لا يختلف باختلاف الأحوال كما سبق في العلم، وكذلك قوله اخلع نعليك لفظة تدل على الأمر والأمر اقتضاء وطلب يقوم بذات الأمر وليس شـرط قيامه به أن يكون المأمور موجـوداً ولكن يجـوز أن يقـوم بذاته قبل وجود المأمور، فإذا وجد المأمور كـان مـأموراً بـذلك الاقتضـاء بعينه من غير تحدد اقتضاء آخر. وكم من شخص ليس له ولد ويقوم بذاته اقتضـاء طلب العلم منه على تقـدير وجـوده، إذ يقـدر في نفسه أن يقول لولده اطلب العلم وهذا الاقتضـاء يتنجز في نفسه على تقـدير الوجــــود، فلو وجد الولد وخلق له عقل وخلق له علم بما في نفس الأب من غير تقدير صياغة لفظ مسموع، وقـدر بقـاء ذلك الاقتضـاء على وجـــوده لعلم الابن أنه مـــأمور من جهة الأب بطلب العلم في غير استئناف إقتضاء متجدد في النفس، بل يبقى ذلك الاقتضـاء نعم العادة جارية بأن الابن لا يحدث له علم إلا بلفظ يدل على الاقتضــاء الباطن، فيكون قوله بلسانه أطلب العلم، دلالة على الاقتضاء الــذي في ذاته سواء حدث في الوقت أو كان قديماً بذاته قبل وجود ولده. فهكذا ينبغي أن يفهم قيـام الأمر بـذات الله تعـالى فتكـون الألفـاظ الدالة عليه حادثة والمدلول قديماً ووجود ذلك المـدلول لا يسـتدعي وجود المأمور بل تصور وجوده مهما كان المأمور مقدر الوجود، فإن كــان مســتحيل الوجــود ربما لا يتصــور وجــود الاقتضــاء ممن يعلم استحالة وجوده. فلـذلك لا نقـول إن الله تعـالى يقـوم بذاته اقتضـاء فعل ممن يستحيل وجوده، بل ممن علم وجوده، وذلك غـير محـال.

فإن قيل أفتقولون إن الله تعالى في الأزل آمر وناه، فإن قلتم أنه آمر فكيف يكون آمر لا مأمور له ؟ وإن قلتم لا فقد صار آمراً بعد أن لم يكن. قلنا: واختلف الأصحاب في جواب هذا، والمختار أن تقول هذا نظر يتعلق أحد طرفيه بالمعنى والآخر بإطلاق الاسم من حيث اللغة. فأما حظ المعنى فقد انكشف وهو أن الاقتضاء القديم معقول وإن كان سابقاً على وجود المأمور كما في حق الولد ينبغي أن يقال اسم الأمر ينطلق عليه بعد فهم المأمور ووجوده أم ينطلق عليه قبله ؟ وهذا أمر لفظي لا ينبغي للناظر أن يشتغل بأمثاله، ولكن الحق أنه يجوز اطلاقه عليه كما جوزوا تسمية الله تعالى قادراً قبل وجود المقدور، ولم يستبعدوا قادراً ليس له مقدور موجود بل قالوا القادر يستدعي مقدوراً معلوماً لا موجوداً فكذلك الآمر يستدعي مأموراً معلوماً موجوداً والمعدوم معلوم الوجود قبل الوجود، بل يستدعي الأمر مأموراً به كما يستدعي مأموراً ويستدعي آمراً أيضاً والمأمور به يكون معدوماً ولا يقال إنه كيف يكون آمر من غير مأمور به، بل يقال له مأمور به هو معلوم وليس يشترط كونه موجوداً، بل يشترط كونه معدوماً بل من أمر ولده على سبيل الوصية بأمر ثم توفي فأتى الولد بما أوصي به يقال امتثل أمر والده والأمر معدوم والأمر في نفسه معدوم ونحن مع هذا نطلق اسم امتثال الأمر، فإذا لم يستبعد كون المأمور ممتثلاً للأمر ولا وجود للأمر ولا للآمر ولم يستبعد كون الأمر أمراً قبل وجود المأمور به، فمن أين يستدعي وجود المأمور ؟ فقد انكشف من هذا حظ اللفظ والمعنى جميعاً ولا نظر إلا فيهما. فهذا ما أردنا أن نذكره في استحالة كونه محلاً للحوادث إجمالاً وتفصيلاً.

الحكم الرابع إن الأسامي المشتقة لله تعالى من هذه الصفات السبعة صادقة عليه أزلاً وأبداً، فهو في القدم كان حياً قادراً عالماً سميعاً بصيراً متكلماً، وأما ما يشتق له من الأفعال كالرازق والخالق والمعز والمذل فقد اختلف في أنه يصدق في الأزل أم لا. وهذا إذا كشف الغطاء عنه تبين استحالة الخلاف فيه. والقول الجامع أن الأسامي التي يسمى بها الله تعالى أربعة:

الأول: أن لا يدل إلا على ذاته كالموجود، وهذا صادق أزلاً وأبداً.

الثاني: ما يدل على الذات مع زيادة سلب كالقديم، فإنه يدل على وجود غير مسبوق بعدم أزلاً، والباقي فإنه يدل على الوجود وسلب العدم عنه آخراً وكالواحد فإنه يدل على الوجود وسلب الشريك،

وكالغني فإنه يدل على الوجود وسلب الحاجة فهذا أيضاً يصدق أزلاً وأبداً لأن ما يسلب عنه يسلب لذاته فيلازم الذات على الدوام.

الثالث: ما يدل على الوجود وصفة زائدة من صفات المعنى كـالحي والقـادر والمتكلم والمريد والسـميع والبصـير والعـالم وما يرجع إلى هذه الصفات السبعة كالآمر والناهي والخبير ونظـائره، فـذلك أيضـاً يصدق عليه أزلاً وأبداً عند من يعتقد قدم جميع الصفات.

الرابع: ما يدل على الوجود مع إضـافة إلى فعل من أفعاله كـالجواد والرزاق والخالق والمعز والمذل وأمثالـه، وهـذا مختلف فيـه، فقـال قوم هو صادق أزلاً إذ لو لم يصـدق لكـان اتصـافه به موجبـاً للتغـير وقال قوم لا يصدق إذ لا خلق في الأزل فكيف خالقاً.

والكاشف للغطاء عن هذا أن السيف في الغمد يسمى صارماً وعند حصـول القطع به وفي تلك الحالة على الاقـتران يسـمى صـارماً، وهما بمعنـيين مختلفين، فهو في الغمد صـارم بـالقوة وعند حصـول القطع صـارم بالفعل وكـذلك المـاء في الكـوز يسـمى مرويـاً وعند الشرب يسمى مروياً وهما إطلاقان مختلفان فمعنى تسمية السيف في الغمد صــارماً أن الصــفة الــتي يحصل بها القطع في الحــال لقصور في ذات السـيف وحدته واسـتعداده بل لأمر آخر وراء ذاتـه. فبالمعنى الذي يسمى السيف في الغمد صارماً يصدق اسم الخـالق على الله تعالى في الأزل فإن الخلق إذ أجري بالفعل لم يكن لتجدد أمر في الذات لم يكن، بل كل ما يشترط لتحقيق الفعل موجود في الأزل. وبــالمعنى الــذي يطلق حالة مباشــرة القطع للســيف اسم الصارم لا يصدق في الأزل فهذا حظ المعنى. فقد ظهر أن من قـال إنه لا يصدق في الأزل هذا الاسم فهو محق وأراد به المعنى الثـاني، ومن قــال يصــدق في الأزل فهو محق وأراد به المعــنى الأول. وإذا كشف الغطـاء على هـذا الوجه ارتفع الخلاف. فهـذا تمـام ما أردنا ذكره في قطب الصفات وقد اشتمل على سـبعة دعـاو، وتفـرع عن صــفة القــدرة ثلاثة فــروع، وعن صــفة الكلام خمسة اسـتبعادات، واجتمع من الأحكـام المشـتركة بين الصـفات أربعة أحكـام، فكـان المجموع قريبـاً من عشـرين دعـوى هي أصـول الـدعاوى وإن كـان تنبــني كل دعــوى على دعــاوى بها يتوصل إلى اثباتها فلنشــتغل بالقطب الثالث من الكتاب إن شاء الله تعالى.

القطب الثالث في أفعال الله تعالى

وجملة أفعال جائزة لا يوصف شيء منها بـالوجوب ونـدعي في هـذا القطب سبعة أمور: نـدعي أنه يجـوز لله تعـالى أن لا يكلف عبـاده، وأنه يجـوز أن يكلفهم ما لا يطـاق، وأنه يجـوز منه إيلام العبـاد بغـير عــوض وجنايــة؛ وأنه لا يجب رعاية الأصــلح لهم، وأنه لا يجب عليه ثواب الطاعة وعقاب المعصية، وأن العبد لا يجب عليه شيء بالعقل بل بالشـــرع، وأنه لا يجب على الله بعثه الرســـل، وأنه لو بعث لم يكن قبيحاً ولا محالاً بل أمكن اظهار صدقهم بالمعجزة، وجملة هذه الـدعاوى تنبـني على البحث عن معـنى الـواجب والحسن والقـبيح، ولقد خاض الخائضـون فيه وطولـوا القـول في أن العقل هل يحسن ويقبح وهل يـوجب. وإنما كـثر الخبط لأنهم لم يحصـلوا معـنى هـذه الألفاظ واختلافات الاصطلاحات فيها وكيف تخاطب خصـمان في أن العقل واجب وهما بعد لم يفهما معنى الواجب، فهما محصلاً متفقـاً عليه بينهمـا، فلنقـدم البحث عن الاصـطلاحات ولا بد من الوقــوف على معنى ستة ألفاظ وهي: الـواجب، والحسـن، والقـبيح، والعبث، والسـفه، والحكمـة؛ فـإن هـذه الألفـاظ مشـتركة ومثـار الأغاليط إجمالها، والوجه في أمثال هذه المباحث أن نطـرح الألفـاظ ونحصل المعاني في العقل بعبارات أخـرى ثم نلتفت إلى الألفـاظ المبحـوث عنها وننظر إلى تفاوت الاصطلاحات فيها، فنقـول: أما الـواجب فإنه يطلق على فعل لا محالـــة، ويطلق على القـــديم إنه واجب، وعلى الشمس إذا غـربت إنها واجبـة، وليس من غرضـنا. وليس يخفى أن الفعل الذي لا يترجح فعله على تركه ولا يكـون صـدوره من صـاحبه أولى من تركه لا يسمى واجباً وإن ترجح وكان أولاً لا يسـميه أيضـاً بكل ترجيح بل لا بد من خصوص ترجيح. ومعلوم أن الفعل قد يكون بحيث يعلم أنه يعلم أنه نســتعقب تركه ضـــرراً، أو يتـــوهم، وذلك الضــرر إما عاجل في الــدنيا وإما آجل في العاقبــة، وهو إما قــريب محتمل وإما عظيم لا يطـاق مثلـه. فانقسـام الفعل ووجــوه ترجحه لهــذه الأقســام ثــابت في العقل من غــير لفظ فلــنرجع إلى اللفظ فنقـول: معلـوم أن ما فيه ضـرر قـريب محتمل لا يسـمى واجبـاً؛ إذ العطشان إذا لم يبادر إلى شرب الماء تضرر تضرراً قريباً ولا يقــال إن الشرب عليه واجب. ومعلوم أن ما لا ضـرر فيه أصـلاً ولكن في فعله فائدة لا يسمى واجباً، فإن التجـارة واكتسـاب المـال والنوافل فيه فائـدة ولا يسـمى واجبـاً، بل المخصـوص باسم الـواجب ما في تركه ضرر ظـاهر فـإن كـان ذلك في العاقبة أعـني الآخـرة، وعـرف بالشرع فنحن نسميه واجباً، وإن كان ذلك في الـدنيا وعـرف بالعقل

فقد يسـمى أيضـاً ذلك واجبـاً، فـإن من لا يعتقد الشـرع قد يقـول واجب على الجـائع الـذي يمـوت من الجـوع أن يأكل إذا وجد الخـبز ونعـني بوجـوب الأكل تـرجح فعله على تركه بما يتعلق من الضـرر بتركه، ولسنا نحرم هذا الاصطلاح بالشرع فـإن الاصـطلاحات مباحة لا حجر فيها للشرع ولا للعقل، وإنما تمنع منه اللغة إذا لم يكن على وفق الموضـوع المعـروف فقد تحصـلنا على معنـيين للـواجب ورجع كلاهما إلى التعـرض للضـرر وكـان أحـدهما أعم لا يختص بـالآخرة، والآخر أخص وهو اصـطلاحنا، وقد يطلق الـواجب بمعـنى ثـالث وهو الذي يـؤدي عـدم وقوعه إلى أمر محـال، كما يقـال: ما علم وقوعه فوقوعه واجب، ومعنـــاه أنه إن لم يقع يـــؤدي إلى أن ينقلب العلم جهلاً وذلك محال، فيكون معنى وجوبه أن ضده محـال، فليسم هـذا المعـنى الثـالث الـواجب. وأما الحسن فحظ المعـنى منه أن الفعل في حق الفاعل ينقسم إلى ثلاثة أقسـام أحـدها أن توافقه أي تلائم غرضه، والثاني أن ينافر غرضه، والثالث أن لا يكون له في فعله ولا في تركه غـرض. وهـذا الانقسـام ثـابت في العقـل؛ فالـذي يوافق الفاعل يسمى حسناً في حقه ولا معنى لحسنه إلا موافقته لغرضـه، والـــذي ينـــافي غرضه يســـمى قبيحـــاً ولا معـــنى لقبحه إلا منافاته لغرضه، والذي لا ينافي ولا يوافق يسمى عبثاً أي لا فائدة فيه أصلاً، وفاعل العبث يسمى عابثاً وربما يسمى سفيهاً، وفاعل القبيح أعني الفعل الذي ينضر به يسمى سـفيهاً واسم السـفيه أصـدق منه على العابث، وهـذا كله إذا لم يلتفت إلى غـير الفاعل أو لم يرتبط الفعل بغرض غير الفاعـل، فـإن ارتبط بغـير الفاعل وكـان موافقـاً لغرضه سمي حسناً في حق من وافقه وإن كـان منافيـاً سـمي قبيحـاً، وإن كان موافقاً لشخص دون شخص سمي في حق أحدهما حسناً وفي حق الآخر قبيحـاً إذ اسم القـبيح والحسن بـأن الموافقة والمخالفـة، وهما أمران إضافيان، مختلفان بالأشخاص ويختلف في حق شـخص واحد بالأحوال ويختلف في حال واحد بـالأعراض؛ فـرب فعل يوافق الشخص من وجه ويخالفه من وجه فيكون حسناً من وجه قبيحاً من وجـــه، فمن لا ديانة له يستحسن الزنا بزوجة الغـــير ويعد الظفر بها نعمة ويستقبح فعل الذي يكشف عررته ويسميه غمـازاً قـبيح الفعل والمتدين يسـميه محتسـباً حسن الفعـل، وكل بحسب غرضه يطلق اسم الحسن والقبح بل يقتل ملك من الملـــــــوك فيستحسن فعل القاتل جميع أعدائه ويســـتقبحه جميع أوليائـــه، بل هـــذا القاتل في الحسن المخصـوص جـار، ففي الطبـاع ما خلق مـايلاً من الألـوان

الحسان إلى السمرة، فصـاحبه يستحسن الأسـمر ويعشـقه، والـذي خلق مـايلاً إلى البيـاض المشـرب بـالحمرة يسـتقبحه ويسـتكرهه ويسفه عقل المستحسن المستهتر بـه؛ فبهـذا يتـبين على القطع أن الحسن والقــبيح عبارتــان عن الخلق كلهم عن أمـــرين إضـــافيين يختلفان بالإضافات عن صفات الذوات الـتي لا تختلف بالإضـافة. فلا جرم جاز أن يكون الشيء حسناً في حق زيد قبيحـاً في حق عمـرو ولا يجوز أن يكون الشـيء أسـود في حق زيد أبيض في حق عمـرو لما لم تكن الألــوان من الأوصــاف الإضـافية؛ فـإذا فهمت المعـنى فافهم أن الاصطلاح في لفظ الحسن أيضاً ثلاثة: فقائل يطلقه على كل ما يوافق الغـرض عـاجلاً كـان أو آجلاً؛ وقائل يخصص بما يوافق الغــرض في الآخر وهو الــذي حســنه الشــرع أي حث عليه ووعد بالثواب عليه وهو اصطلاح أصحابنا، والقــبيح عند كل فريق ما يقابل الحسن، فالأول أعم وهـذا أخص، وبهـذا الاصـطلاح قد يسـمي بعض من لا يتحاشى فعل الله تعــالى قبيحــاً إذ كــان لا يوافق غرضــهم، ولذلك تراهم يسبون الفلك والـدهر ويقولـون خـرف الفلك وما أقبح أفعاله ويعلمـون إن الفاعل خـالق الفلـك؛ ولـذلك قـال رسـول الله صـلى الله عليه وسـلم: لا تسـبوا الـدهر، فـإن الله هو الـدهر؛ وفيه اصطلاح ثالث إذ قد يقال فعل الله تعالى حسن كيف كــان مع إنه لا غــرض في حقــه؛ ويكــون معنــاه أنه لا تبعة عليه فيه ولا لائمة وأنه فاعل في ملكه الــذي لا يســاهم فيه ما يشــاء. وأما الحكمة فتطلق على معنـــيين: أحـــدهما الاحاطة المجـــردة بنظم الأمـــور ومعانيها الدقيقة والجليلة والحكم عليها بأنها كيف ينبغي أن تكــون حــتى تتم منها الغاية المطلوبة بها، والثاني أن تنضاف إليه القـدرة على إيجـاد الترتيب والنظام واتقانه وإحكامه فيقال حكيم من الحكمة، وهو نوع من العلم، ويقال حكيم من الأحكام وهو نـوع من الفعـل، فقد اتضح لك معـنى هـذه الألفـاظ في الأصل ولكن ههنا ثلاث غلطـات للـوهم يسـتفاد من الوقــوف عليها الخلاص من إشــكالات تغــتر بها طوائف كثــيرة: الغلطة الأولى: أن الإنســان قد يطلق اسم القــبيح على ما يخــالف غرضه وإن كــان يوافق غــرض غــيره، ولكنه لا يلتفت إلى الغير، فكل طبع مشـغوف بنفسه ومسـتحقر ما عـداه ولـذلك يحكم على الفعل مطلقاً بأنه قبيح وقد يقول أنه قبيح في عينه، وسببه أنه قــبيح في حقه بمعـنى أنه مخــالف لغرضــه، ولكن أغراضه كأنه كل العــالم في حقه فيتــوهم أن المخــالف لحقه مخــالف في نفســه، فيضـيف القبح إلى ذات الشـيء ويحكم بـالاطلاق؛ فهو مصـيب في

أصل الاسقباح ولكنه مخطيء في حكمه بــالقبح على الاطلاق؛ وفي إضــافة القبح إلى ذات الشــيء ومنشــؤه غفلته عن الالتفــات إلى غـيره، بل عن الالتفـات إلى بعض أحـوال نفسـه، فإنه قد يستحسن في بعض أحواله غــير ما يســتقبحه مهما انقلب موافقــاً لغرضــه. الغلطة الثانية فيه: أن ما هو مخالف للأغراض في جميع الأحـوال إلا في حالة نـادرة، فقد يحكم الإنســان عليه مطلقــاً بأنه قـبيح لذهوله عن الحالة النادرة ورسوخ غالب الأحـوال في نفسه واسـتيلائه على ذكره، فيقضي مثلاً على الكذب بأنه قبيح مطلقــاً في كل حـال وأن قبحه لأنه كـذب لذاته فقط لا لمعـنى زائـد، وسـبب ذلك غفلته عن ارتباط مصالح كثيرة بالكذب في بعض الأحوال، ولكن لو وقعت تلك الحالة ربما نفر طبعه عن استحسان الكذب لكثرة إلفه باســتقباحه، وذلك لأن الطبع ينفر عنه من أول الصــــــبا بطريق التــــــأديب والاستصلاح، ويلقي إليه أن الكذب قــبيح في نفسه وأنه لا ينبغي أن يكذب قـط، فهو قـبيح ولكن بشـرط يلازمه في أكـثر الأوقـات وإنما يقع نادراً، فلـذلك لا ينبه على ذلك الشـرط ويغـرس في طبعه قبحه والتنفير عنه مطلقاً. الغلطة الثالثة: سـبق الـوهم إلى العكس، فـإن ما رئي مقرونــاً بالشــيء يظن أن الشــيء أيضــاً لا محالة يكــون مقروناً به مطلقـاً ولا يـدري أن الأخص أبـداً يكـون مقرونـاً بـالأعم، وأما الأعم فلا يلزم أن يكون مقروناً بالأخص. ومثاله ما يقال من أن السليم، أعني الذي نهشته الحية، يخاف من الحبل المبرقش اللون، وهو كما قيـل، وسـببه أنه أدرك المـؤذي وهو متصـور بصـورة حبل مبرقش، فإذا أدرك الحبل سبق الـوهم إلى العكس وحكم بأنه مـؤذ فينفر الطبع تابعـاً للـوهم والخيـال وإن كـان العقل مكـذباً بـه، بل الانسـان قد ينفر عن أكل الخـبيض الأصـفر لشـبهه بالعـذرة، فيكـاد يتقيأ عند قـول القائل إنه عـذرة، يتعـذر عليه تناوله مع كـون العقل مكـذباً بـه، وذلك لسـبق الـوهم إلى العكس فإنه أدرك المســتقذر رطبـاً أصـفر فـإذا رأى الـرطب الأصـفر حكم بأنه مسـتقذر، بل في الطبع ما هو أعظم من هذا فـإن الأسـامي الـتي تطلق عليها الهنـود والزنوج لما كان يقـترن قبح المسـمى به يـؤثر في الطبع ويبلغ إلى حد لو سـمى به أجمل الأتـراك والـروم لنفر الطبع عنـه، لأنه أدرك الوهم القبيح مقروناً بهذا الاسم فيحكم بـالعكس، فـإذا أدرك الأسم حكم بالقبح على المسمى ونفر الطبع. وهـذا مع وضـوحه للعقل فلا ينبغي أن يغفل عنه لأن إقــــدام الخلق وإحجــــامهم في أقــــوالهم وعقائدهم وأفعالهم تابع لمثل هذه الأوهام. وأما اتباع العقل الصرف

فلا يقــوى عليه إلا أوليــاء الله تعــالى الــذين أراهم الله الحق حقــاً وقواهم على اتباعه، وإن أردت أن تجرب هذا في الاعتقادات فـأورد على فهم العــامي المعــتزلي مســألة معقولة جلية فيســارع إلى قبولها، فلو قلت له إنه مذهب الأشـعري رضي الله عنه لنفر وامتنع عن القبول وانقلب مكذباً بعين ما صـدق به مهما كـان سـيء الظن بالأشعري، إذ كان قبح ذلك في نفسه منذ الصبا. وكذلك تقـرر أمـراً معقولاً عند العـامي الأشـعري ثم تقـول له إن هـذا قـول المعـتزلي فينفر عن قبوله بعد التصديق ويعود لي التكذيب. ولست أقـول هـذا طبع العــوام بل طبع أكــثر من رأيته من المتوســمين باسم العلم؛ فــإنهم لم يفــارقوا العــوام في أصل التقليد بل أضــافوا إلى تقليد المذهب تقليد الدليل فهم في نظرهم لا يطلبــون الحق بل يطلبــون طريق الحيلة في نصـرة ما اعتقـدوه حقـاً بالسـماع والتقليـد، فـإن صادفوا في نظرهم ما يؤكد عقائدهم قـالوا قد ظفرنا بالـدليل، وإن ظهر لهم ما يضـعف مـذهبهم قـالوا قد عرضت لنا شـبهة، فيضـعون الاعتقــاد المتلقف بالتقليد أصــلاً وينــبزون بالشــبهة كل ما يخالفــه، وبالـدليل كلى ما يوافقــه، وإنما الحق ضـده؛ وهو أن لا يعتقد شـيئاً أصلاً وينظر إلى الدليل ويســمي مقتضـاه حقـاً ونقيضه بـاطلاً وكل ذلك منشؤه الاستحسان والاسـتقباح بتقـديم الإلفه والتخلق بـأخلاق منذ الصــبا. فــإذا وقفت على هــذه المثــارات ســهل عليك دفع الاشــكالات. فــإن قيــل: فقد رجع كلامكم إلى أن الحسن والقــبيح يرجعـــان إلى الموافقة والمخالفة للأغـــراض، ونحن نـــرى العاقل يستحسن ما لا فائـــــدة له فيه ويســــتقبح ما له فيه فائـــــدة. أما الاستحســـان فمن رأى إنســـاناً أو حيوانـــاً مشـــرفاً على الهلاك استحسن إنقاذه ولو بشربة ماء معأنه ربما لا يعتقد الشرع ولا يتوقع منه غرضاً في الدنيا ولا هو بمرآى من الناس حـتى ينتظر عليه ثنـاء بل يمكن أن يقدر انتفاء كل غرض ومع ذلك يرجح جهة الانقــاذ على جهة الاهمـال بتحسـين هـذا وتقـبيح ذلـك. وأما الـذي يسـتقبح مع الأغراض، كالذي يحمل على كلمة الكفر بالسيف والشـرع قد رخص له في اطلاقهـا، فإنه قد يستحسن منه الصـبر على السـيف وتـرك النطق به. أو الذي لا يعتقد الشرع وحمل بالسـيف على نقض عهـد، ولا ضرر عليه في نقضه وفي الوفاء به هلاكه، فإنه يستحسن الوفاء بالعهد والامتناع من النقض. فبان أن الحسن والقبح معنى ســوى ما ذكرتمـوه. والجـواب أن في الوقـوف على الغلطـات المـذكورة ما يشفي هـذا الغليـل. أما تـرجيح الانقـاذ على الاهمـال في حق من لا

يعتقد الشرع فهو دفع للأذى الذي يلحق الانسـان في رقة الجنسـية، وهو طبع يستحيل الانفكاك عنه. ولأن الانسـان يقـدر نفسه في تلك البلية ويقـدر غـيره قـادراً على انقـاذه مع الإعـراض عنـه، ويجد من نفسه اسـتقباح ذلك فيعــود عليه ويقــدر ذلك من المشــرف على الهلاك في حق نفسه فينفــره طبعه عما يعتقــده من أن المشــرف على الهلاك في حقـه، فينـدفع ذلك عن نفسه بالانقـاذ، فـإن فـرض ذلك في بهيمة لا يتوهم استقباحها أو فـرض في شخص لا رقة فيه ولا رحمة فهـذا مجـال تصـوره، إذ الانسـان لا ينفك عنه فـإن فـرض على الاسـتحالة فيبقى أمر آخر وهو الثنــاء بحسن الخلق والشـفقة على الخلـق، فـإن فـرض حيث لا يعلمه أحد فهو ممكن أن يعلمـه، فــإن فــرض في موضع يسـتحيل أن يعلم فيبقى أيضـاً تــرجيح في نفسه وميل يضـاهي نفـرة طبع السـليم عن الخبـل، وذلك أنه رأى الثنـاء مقرونـاً بمثل هـذا الفعل على الاطـراد، وهو يميل إلى الثنـاء فيميل إلى المقرون به. وإن علم بعقله عدم الثنـاء. كما إنه لما رأى الأذى مقرونــاً بصــورة الخبــل. وطبعه ينفر عن الأذى فينفر عن المقــرون بـــه، وإن علم بعقله عـــدم الأذى بل الطبع إذا رأى من يعشقه في موضع وطال معه أنسه فيه فإنه يحس من نفسه تفرقة بين ذلك الموضع وحيطانه وبين سائر المواضع ولذلك قال الشـاعر: أمر على جدار ديار ليلى=أقبل ذا الجدار وذا الجدارا وما تلك الـديار شغفن قلبي=ولكن حب من سكن الديارا وقال ابن الـرومي منبهـاً على سبب حب الناس الأوطان ونعم ما قال: وحبّب أوطان الرجـال إليهم=مـــآرب قضـــاها الشـــباب هنالكا إذا ذكـــروا أوطـــانهم ذكـرتهم=عهـود الصـبا فيها فحنـوا لـذلكا وإذا تتبع الانسـان الأخلاق والعادات رأى شواهد هذا خارجة عن الحصر، فهذا هو السبب الـذي هو غلط المغــترين بظــاهر الأمــور، الــذاهلين عن أســرار أخلاق النفـوس، الجـاهلين بـأن هـذا الميل وأمثاله يرجع إلى طاعة النفس بحكم الفطرة والطبع بمجـرد الـوهم. والخيـال الـذي هو غلط يحكم العقل ولكن خلقت قـــوى النفس مطيعة للأوهـــام والتخيلات بحكم اجـراء العـادات، حـتى إذا تخيل الإنسـان طعامـاً طيبـاً بالتـذكر أو بالرؤية سال في الحـال لعابه وتحلبت أشـداقه، وذلك بطاعة القـوة التي سخرها الله تعـالى لإفاضة اللعـاب المعين على المضغ للتخيل والـوهم، فـإن شـأنها أن تنبعث بحسب التخيل وإن كـان الشـخص عالماً بأنه ليس يريد الإقدام على الأكل بصوم أو بسبب آخر وكذلك يتخيل الصورة الجميلة الـتي يشـتهي مجامعتهـا، فكما ثبت ذلك في

الخيال انبعثت القوة الناشرة لآلة الفعل وساقت الرياح إلى تجاويف الأعصاب وملأتها، وثارت القوة المأمورة بصب المذي الرطب المعين على الوقاع، وذلك كله مع التحقيق بحكم العقل للامتناع عن الفعل في ذلك الوقت. ولكن الله تعالى خلق هذه القوى بحكم طرد العادة مطيعة مسخرة تحت حكم الخيال، والوهم ساعد العقل الوهم أو لم يساعده، فهذا وأمثاله منشأ الغلط في سبب ترجيح أحد جانبي الفعل على الآخر. وكل ذلك راجع إلى الأغراض، فأما النطق بكلمة الكفر وإن كان كذلك فلا يستقبحه العاقل تحت السيف البتة بل ربما يستقبح الاصرار، فإن استحسن الاصرار فله سببان: أحدهما، اعتقاده أن الثواب على الصبر والاستسلام أكثر، والآخر، ما ينتظر من من الثناء عليه بصلابته في الدين، فكم من شجاع يمتطي متن الخطر ويتهجم على عدد يعلم أنه لا يطيقهم ويستحقر ما يناله بما يعتاضه عنه من لذة الثناء والحمد بعد موته وكذلك الامتناع عن نقض العهد بسببه ثناء الخلق على من يفي بالعهد، وتواصيهم به على مر الأوقات لما فيها من مصالح الناس. فإن قدر حيث لا ينتظر ثناء فسببه حكم الوهم من حيث أنه لم يزل مقروناً بالثناء الذي هو لذيذ، والمقرون باللذيذ لذيذ، كما أن المقرون بالمكروه مكروه كما سبق في الأمثلة، فهذا ما يحتمله هذا المختصر من بث أسرار هذا الفصل، وإنما يعرف قدره من طال في المعقولات نظره، وقد استفدنا بهذه المقدمة إيجاز الكلام في الدعاوى فلنرجع إليها. الدعوى الأولى: ندعي أنه يجوز لله تعالى أن لا يخلق الخلق، وإذا خلق فلم يكن ذلك واجباً عليه، وإذا خلقهم فله أن لا يكلفهم، وإذا كلفهم فلم يكن ذلك واجباً عليه. وقالت طائفة من المعتزلة يجب عليه الخلق والتكليف واجب، غير مفهوم؛ فإنا بينا أن المفهوم عندنا من لفظ الواجب ما ينال تاركه ضرر، إما عاجلاً وإما آجلاً، أو ما يكون نقيضه محال، والضرر محال في حق الله تعالى. وليس في ترك التكليف وترك الخلق لزوم محال، إلا أن يقال كان يؤدي ذلك إلى خلاف ما سبق به العلم في الأزل وما سبقت به المشيئة في الأزل، فهذا حق وهو بهذا التأويل واجب، فإن الإرادة إذا فرضت موجودة، أو العلم إذا فرض متعلقاً بالشيء، كان حصول المراد والمعلوم واجباً لا محالة. فإن قيل: إنما يجب عليه ذلك لفائدة الخلق لا لفائدة ترجع إلى الخالق سبحانه وتعالى، قلنا: الكلام في قولكم لفائدة الخلق للتعليل، والحكم المعلل هو الوجوب، ونحن نطالبكم بتفهيم الحكم فلا يغنيكم ذكر العلة؛ فما

معـنى قـولكم إنه يجب لفائـدة الخلق وما معـنى الوجـوب ونحن لا نفهم من الوجوب إلا المعاني الثلاثة، وهي منعدمة، فإن أردتم معنى رابعاً ففسروه أولاً ثم اذكـروا علتـه، فإنا ربما لا ننكر أن للخلق في الخلق فائدة، وكذا في التكليـف، ولكن ما فيه فائـدة غـيره لم يجب عليه إذا لم يكن له فائدة في فائدة غيره. وهـذا لا مخـرج عنه أبـداً، على أنا نقول إنما يستقيم هذا الكلام في الخلق لا في التكليـف، ولا يســـتقيم في هـــذا الخلق الموجـــود بل في أن يخلقهم في الجنة متنعمين، من غـير هم وضـرر وغم وألم، وأما هـذا الخلق الموجـود فـالعقلاء كلهم قد تمنـوا العـدم، وقـال بعضـهم: ليتـني كنت نسـياً منسياً، وقال آخر ليتني لم أك شيئاً، وقال آخر ليتني كنت تبنة رفعها من الأرض، قال آخر يشير إلى طائر ليتـني كنت ذلك الطـائر. وهـذا قـول الأنبيـاء والأوليـاء وهم العقلاء، فبعضـهم يتمـنى عـدم الخلق وبعضـهم يتمـنى عـدم التكليف بـأن يكـون جمـاداً أو طـائراً، فليت شعري كيف يستجيز العاقل في أن يقول: للخلق في التكليف فائدة وإنما معنى الفائدة نفي الكلفة، والتكليف في عينه إلـزام كلفة وهو ألم، وإن نظر إلى الثـواب فهو الفائـدة، وكـان قـادراً على إيصـاله إليهم بغير تكليـف، فـإن قيـل: الثـواب إذا كـان باسـتحقاق كـان ألذ وأوقع من أن يكون بالامتنان والابتداء، والجواب: أن الاسـتعاذة بالله تعـالى من عقل ينتهي إلى التكـبر على الله عز وجل والـترفع من احتمال منته وتقدير اللذة في الخروج من نعمته أولى من الاستعاذة بالله من الشـيطان الـرجيم؛ وليت شـعري كيف يعد من العقلاء من يخطر بباله مثل هذه الوساوس، ومن يستثقل المقـام أبد الآبـاد في الجنة من غـير تقـدم تعب وتكليف أخس من أن ينـاظر أو يخـاطب. هذا لو سلم أن الثواب بعد التكليف يكون مستحقاً، وسنبين نقيضـه. ثم ليت شعري الطاعة التي بها يستحق الثواب من أين وجدها العبد ؟ وهل لها ســبب ســوى وجــوده وقدرته وإرادته وصــحة أعضــائه وحضور أسبابه ؟ وهل لكل ذلك مصدر إلا فضل الله ونعمته؛ فنعـوذ بالله من الانخلاع عن غريزة العقل بالكلية، فإن هـذا الكلام من هـذا النمـط، فينبغي أن يسـترزق الله تعـالى عقلاً لصـاحبه ولا يشـتغل بمناظرته. الدعوى الثانية: إن لله تعالى أن يكلف العبـاد ما يطيقونه وما لا يطيقونه، وذهب المعتزلة إلى انكار ذلـك، ومعتقد أهل السـنة أن التكليف له حقيقة في نفسه وهو أنه كلام وله مصـــــــــدر وهو المكلــف، ولا شــرط فيه إلا كونه متكلمــاً، وله مــورد وهو المكلف وشـــرطه أن يكـــون فاهمـــاً للكلام فلا يســـمى الكلام مع الجمـــاد

والمجنون خطاباً ولا تكليفاً، والتكليف نوع خطاب وله متعلق وهو المكلف به وشرطه أن يكون مفهوماً فقط، وأما كونه ممكناً فليس بشرط لتحقيق الكلام فإن التكليف كلام، فإذا صدر ممن يفهم مع من يفهم فيما يفهم وكان المخاطب دون المخاطب سمي تكليفاً، وإن كان مثله سمي التماساً، وإن كان فوقه سمي دعاء وسؤالاً، فالاقتضاء في ذاته واحد وهذه الأسامي تختلف عليه باختلاف النسبة، وبرهان جواز ذلك أن استحالته لا تخلو إما أن تكون لامتناع تصور ذاته، كاجتماع السواد والبياض، أو كان لأجل الاستقباح، وباطل أن يكون امتناعه لذاته، فإن السواد والبياض لا يمكن أن يفرض مجتمعاً، وفرض هذا ممكن إذ التكليف لا يخلو إما أن يكون لفظاً وهو مذهب الخصم وليس بمستحيل أن يقول الرجل لعبده الزمن قم، فهو على مذهبهم أظهر وأما نحن فإنا نعتقد أنه اقتضاء يقوم بالنفس. وكما يتصور أن يقوم اقتضاء القيام بالنفس من قادر فيتصور ذلك من عاجز بل ربما يقوم ذلك بنفسه من قادر ثم يبقى ذلك الاقتضاء ونظر الزمانة والسيد لا يدري. ويكون الاقتضاء قائماً بذاته وهو اقتضاء قائم من عاجز في علم الله تعالى، وإن لم يكن معلوماً عند المقتضي فإن علمه لا يحيل بقاء الاقتضاء مع العلم بالعجز عن الوفاء وباطل أن يقال بطلان ذلك من جهة الاستحسان، فإن كلامنا في حق الله تعالى، وذلك باطل في حقه لتنزهه عن الأغراض ورجوع ذلك إلى الأغراض. أما الانسان العاقل المضبوط بغالب الأمر فقد يستقبح ذلك وليس ما يستقبح من العبد يستقبح من الله تعالى. فإن قيل: فهو مما لا فائدة فيه وما لا فائدة فيه فهو عبث والعبث على الله تعالى محال. قلنا: هذه ثلاث دعاوى: الأولى: إنه لا فائدة فيه، ولا نسلم، فلعل فيه فائدة لعباد اطلع الله عليها. وليست الفائدة هي الامتثال والثواب عليه بل ربما يكون في إظهار الأمر وما يتبعه من اعتقاد التكليف فائدة، فقد ينسخ الأمر قبل الامتثال كما أمر إبراهيم عليه السلام بذبح ولده ثم نسخه قبل الامتثال، وأمر أبا جهل بالايمان وأخبر أنه لا يؤمن وخلاف خبره محال. الدعوى الثانية: إن ما لا فائدة فيه فهو عبث، فهذا تكرير عبارة؛ فإنا بينا أنه لا يراد بالعبث إلا ما لا فائدة فيه فإن أريد به غيره فهو غير مفهوم. الدعوى الثالثة: إن العبث على الله تعالى محال، وهذا فيه تلبيس، لأن لأن العبث عبارة عن فعل لا فائدة فيه ممن يتعرض للفوائد، فمن لا يتعرض لها فتسميته عابثاً مجاز محض لا حقيقة له يضاهي قول القائل الريح عابثة بتحيكها الأشجار إذ لا

فائدة لها فيـه، ويضـاهي قـول القائل الجـدار غافل أي هو خـال عن العلم والجهل وهـــــــذا باطل لأن الغافل يطلق على القابل للجهل والعلم إذا خلا عنهمـا، فاطلاقهما على الـذي لا يقبل العلم مجـاز لا أصل له، وكذلك اطلاق اسم العـابث على الله تعـالى واطلاق العبث على أفعاله سبحانه وتعالى، والدليل الثاني في المسألة، ولا محيص لأحد عنه، أن الله تعـالى كلف أبا جهل أن يـؤمن وعلم أنه لا يـؤمن، وأخبر عنه بأنه لا يؤمن، فكأنه أمر بـأن يـؤمن بأنه لا يـؤمن، إذ كـان من قــول الرســول صــلى الله عليه وســلم إنه لا يــؤمن وكــان هو مـأموراً بتصـديقه، فقد قيل له صـدق بأنك لا تصـدق، وهـذا محـال. وتحقيقه أن خلاف المعلـوم محـال وقوعه ولكن ليس محـالاً لذاتـه، بل هو محـال لغـيره، والمحـال لغـيره في امتنـاع الوقـوع كالمحـال لذاتــه، ومن قــال إن الكفــار الـذين لم يؤمنــوا ما كـانوا مـأمورين بالايمان فقد جحد الشرع، ومن قال كان الايمـان منهم متصـوراً مع علم الله ســبحانه وتعــالى بأنه لا يقــع، فقد اضــطر كل فريق إلى القـول بتصـور الأمر بما لا يتصـور امتثالـه، ولا يغـني عن هـذا قـول القائل إنه كان مقدوراً عليه وكان للكافر عليه قـدرة، أما على مثلنا فلا قـدرة قبل الفعل ولم تكن لهم قـدرة إلا على الكفر الـذي صـدر منهم، وأما عند المعتزلة فلا يمتنع وجـود القـدرة ولكن القـدرة غـير كافية لوقوع المقدور بل له شـرط كـالارادة وغيرهـا، ومن شـروطه أن لا ينقلب علم الله تعالى جهلاً. والقدرة لا تـراد لعينها بل لتيسـيير الفعل بهـــــا، فكيف يتيسر فعل يـــــؤدي إلى انقلاب العلم جهلاً ؟ فاستبان أن هذا واقع في ثبوت التكليف بما هو محـال لغـيره، فكـذا يقـاس عليه ما هو محـال لذاته إذ لا فـرق بينهما في إمكـان التلفظ ولا في تصـور الاقتضـاء ولا في الاسـتقباح والاستحسـان. الـدعوى الثالثـة: نـدعي أن الله تعـالى قـادر على إيلام الحيـوان الـبريء عن الجنايات ولا يلـزم عليه ثـواب. وقـالت المعتزلة إن ذلك محـال لأنه قبيح، ولذلك لزمهم المصير إلى أن كل بقة وبرغوث أو ذي بعـرة أو صدمة فـإن الله عز وجل يجب عليه أن يحشـره ويثيبه عليه بثـواب، وذهب ذاهبون إلى أن أرواحها تعـود بالتناسخ إلى أبـدان أخر وينالها من اللذة ما يقابل تعبها؛ وهذا مذهب لا يخفى فسـاده، ولكنا نقـول: أما إيلام الــبريء عن الجناية من الحيــوان والأطفــال والمجــانين فمقــدور بما هو مشــاهد محســوس، فيبقى قــول الخصم إن ذلك يوجب عليه الحشر والثواب بعد ذلك فيعود إلى معنى الـواجب، وقد بان استحالته في حق الله تعالى، وإن فسروه بمعـنى رابع فهو غـير

مفهوم، وإن زعموا أن تركه يناقض كونه حكيماً فنقـول: إن الحكمة إن اريد بها العلم بنظام الأمور والقدرة على ترتيبها كما سبق فليس في هذا ما يناقضه، وإن أريد بها أمراً آخر فليس يجب له عنــدنا من الحكم إلا ما ذكرنـــاه، وما وراء ذلك لفظ لا معـــنى لـــه. فـــإن قيل فيؤدي إلى أن يكون ظالماً وقد قال: "وما ربك بظلام للعبيد" قلنـــا: الظلم منفي عنه بطريق الســـلب المحض كما تســـلب الغفلة عن الجـدار والعبث عن الـريح، فـإن الظلم إنما يتصـور ممن يمكن أن يصادف فعله ملك غيره، ولا يتصور ذلك في حق الله تعالى أو يمكن أن يكون عليه أمر فيخالف فعله أمر غـيره، ولا يتصـور من الانسـان أن يكـون ظالمـاً لما في ملك نفسه بكل ما يفعله إلا إذا خـالف أمر الشرع فيكون ظالماً بهـذا المعـنى، فمن لا يتصـور منه أن يتصـرف في ملك غيره ولا يتصـور منه أن يكـون تحت أمر غـيره كـان الظلم مسلوباً عنه لفقد شـرطه المصـحح له لا لفقـده في نفسـه، فلتفهم هذه الدقيقة فإنها مزلة القدم، فـإن فسر الظلم بمعـنى سـوى ذلك فهو غــير مفهــوم ولا يتكلم فيه بنفي ولا إثبــات. الــدعوى الرابعــة: ندعي أنه لا يجب عليه رعاية الأصلح لعباده، بل له أن يفعل ما يشاء ويحكم بما يريد، خلافاً للمعتزلة فـإنهم حجـروا على الله تعـالى في أفعاله وأوجبــوا عليه رعاية الأصــلح. ويــدل على بطلان ذلك ما دل على نفي الوجوب على الله تعالى كما سبق وتـدل عليه المشـاهدة والوجود، فإنا نريهم من أفعـال الله تعـالى ما يلـزمهم الاعـتراف به بأنه لا صلاح للعبيد فيه، فإنا نفـرض ثلاثة أطفـال مـات أحـدهم وهو مسلم في الصبا، وبلغ الآخر وأسلم ومات مسلماً بالغاً، وبلغ الثـالث كافراً ومات على الكفر، فإن العـدل عنـدهم أن يخلد الكـافر البـالغ في النار، وأن يكون للبالغ المسلم في الجنة رتبة فوق رتبة الصــبي المسلم، فـإذا قـال الصـبي المسـلم: يا رب لم حططت رتبـتي عن رتبته ؟ فيقـول: لأنه بلغ فأطـاعني وأنت لم تطعـني بالعبـادات بعد البلوغ، فيقول: يا رب لأنك أمتني قبل البلـوغ فكـان صـلاحي في أن تمدني بالحياة حتى أبلغ فأطيع فأنال رتبته فلم حرمتـني هـذه الرتبة أبد الآبدين وكنت قادراً على أن توصلني لها ؟ فلا يكون له جواب إلا أن يقول: علمت أنك لو بلغت لعصيت وما أطعت وتعرضت لعقــابي وسخطي فرأيت هذه الرتبة النازلة أولى بك وأصلح لك من العقوبة، فينادي الكافر البـالغ من الهاوية ويقـول: يا رب أو ما علمت أني إذا بلغت كفرت فلو أمتني في الصـبا وأنزلتـني في تلك المنزلة النازلة لكان أحب إلي من تخليد النار وأصلح لي، فلم أحييتني وكان الموت

خيراً لي ؟ فلا يبقى له جواب البتة، ومعلوم أن هذه الأقسـام الثلاثة موجودة، وبه يظهر على القطع أن الأصلح للعباد كلهم ليس بـواجب ولا هو موجـود. الـدعوى الخامسـة: نـدعي أن الله تعـالى إذا كلف العباد فأطاعوه لم يجب عليه الثـواب، بل إن شـاء أثـابهم وإن شـاء عـاقبهم وإن شـاء أعـدمهم ولم يحشـرهم، ولا يبـالي لو غفر لجميع الكـافرين وعـاقب جميع المؤمـنين، ولا يسـتحيل ذلك في نفسه ولا يناقض صفة من صفات الإلهية، وهذا لأن التكليف تصرف في عبيده ومماليكه، أما الثـواب ففعل آخر على سـبيل الابتـداء، وكونه واجبـاً بالمعاني الثلاثة غير مفهـوم ولا معـنى للحسن والقـبيح، وإن أريد له معـنى آخر فليس بمفهـوم إلا أن يقـال إنه يصـير وعـده كـذباً وهو محـال، ونحن نعتقد الوجـوب بهـذا المعـنى ولا ننكـره. فـإن قيـل: التكليف مع القدرة على الثواب وترك الثواب قـبيح، قلنـا: إن عـنيتم بالقبح أنه مخـالف غـرض المكلف فقد تعـالى المكلف وتقـدس عن الأغراض، وإن عنيتم به أنه مخالف غرض المكلف مسلم لكن ما هو قبيح عند المكلف لم يمتنع عليه فعله إذا كان القبيح والحسن عنــده وفي حقه بمثابة واحــدة. على أنا لو نزلنا على فاسد معتقــدهم فلا نسلم أن من يستخدم عبده يجب عليه في العادة ثواب، لأن الثواب يكــون عوضــاً عن العمل فتبطل فائــدة الــرق وحق على العبد أن يخدم مولاه لأنه عبده، فإن كان لأجل عوض فليس ذلك خدمة، ومن العجائب قولهم: إنه يجب الشكر على العباد لأنهم عباد، قضـاءً لحق نعمته، ثم يجب عليه الثواب على الشكر وهذا محال؛ لأن المستحق إذا وفى لم يلزمه فيه عوض، ولو جاز ذلك للزم على الثـواب شـكر مجدد وعلى هذا الشكر ثواب مجـدد ويتسلسل إلى غـير نهايـة، ولم يزل العبد والرب كل واحد منهما أبداً مقيداً بحق الآخر، وهو محـال. وأفحش من هذا قـولهم: إن كل من كفر فيجب على الله تعـالى أن يعاقبه أبـداً ويخلـده في النـار، بل كل من قـارف كبـيرة ومـات قبل التوبة يخلد في النار، وهـذا جهل بـالكرم والمـروءة والعقل والعـادة والشرع وجميع الأمور، فإنا نقول: العبـادة قاضـية والعقـول مشـيرة إلى أن التجاوز والصفح أحسن من العقوبـة، والانتقـام وثنـاء النـاس على العـافي أكـثر من ثنـائهم للمنتقم، واستحسـانهم للعفو أشـد، فكيف يستقبح العفو والإنعام ويستحسن طول الانتقام ! ثم هذا في حق من أذته الجناية وغضت من قدره المعصية، والله تعالى يستوي في حقه الكفر والايمان والطاعـات والعصـيان فهما في حق إلاهيته وجلاله ســـيان، ثم كيف يستحسن أن ســـلك طريق المجـــازاة

واستحسن ذلك تأييد العقــاب خالــداً مخلــداً في مقابلته العصــيان بكلمة واحدة في لحظة. ومن انتهى عقله في الاستحســان إلى هـذا الحد كانت دار المرضى أليق به من مجامع العلمـاء. على أنا نقـول: لو سلك ســالك ضد هـذا الطريق بعينه كـان أقـوم قيلا وأجـرى على قانون الاستحسان والاستقباح الذي تقضي به الأوهام والخيالات كما سبق، وهو أن نقول: الانسان يقبح منه أن يعاقب على جناية سبقت وجناية تــداركها إلا لــوجهين: أحــدهما، أن يكــون في العقوبة زجر ورعاية مصلحة في المســتقبل فيحسن ذلك خيفة من فـوات غـرض في المســتقبل، فــإن لم يكن فيه مصــلحة في المســتقبل أصــلاً فالعقوبة بمجــرد المجــازاة على ما ســبق قــبيح لأنه لا فائــدة فيه للمعاقب ولا لأحد سـواه، والجـاني متـأذ به ودفع الأذى عنه أحسـن، وإنما يحسن الأذى لفائدة ولا فائدة، وما مضى فلا تدارك له فهو في غاية القبح. والوجه الثــاني، أن نقــول: إنه إذا تــأذى المجــني عليه واشتد غيظه فذلك الغيظ مؤلم وشفاء الغيظ مريح من الألم، والألم بالجــاني أليــق، ومهما عــاقب الجــاني زال منه ألم الغيظ واختص بالجاني فهو أولى، فهذا أيضاً له وجه ما وإن كان دليلاً على نقصـان العقل وغلبة الغضب عليــــه. فأما إيجــــاب العقــــاب حيث لا يتعلق بمصلحة في المسـتقبل لأحد في عـالم الله تعـالى ولا فيه دفع أذى عن المجني عليه ففي غاية القبح، فهذا أقوم من قول من يقـول إن تـرك العقـاب في غاية القبح، والكل باطل واتبـاع المـوجب الأوهـام التي وقعت بتـوهم الأغـراض، والله تعـالى متقـدس عنها ولكنا أردنا معارضة الفاسد ليتبين به بطلان خيالهم. الدعوى السادســة: نــدعي أنه لو لم يــرد الشــرع لما كـان يجب على العبـاد معرفة الله تعـالى وشكر نعمته، خلافاً للمعتزلة، حيث قالوا إن العقل بمجرده موجب، وبرهانه أن نقول: العقل يوجب النظر وطلب المعرفة لفائــدة مرتبة عليه أو مع الاعــتراف بــأن وجــوده وعدمه في حق الفوائد عــاجلاً وآجلاً بمثابة واحدة، فإن قلتم: يقتضي بالوجوب مع الاعتراف بأنه لا فائدة فيه قطعاً عاجلاً وآجلاً فهذا حكم الجهل لا حكم العقــل، فــإن العقل لا يأمل بــالعبث، وكلما هو خــال عن الفوائد كلها فهو عبث، وإن كـان لفائـدة فلا يخلو إما أن ترجع إلى المعبـود تعـالى وتقـدس عن الفوائـد، وإن رجعت إلى العبد فلا يخلو أن يكـون في الحـال أو في المــآل، أما في الحــال فهو تعب لا فائــدة فيه وأما في المــآل فــالمتوقع الثــواب. ومن أين علمتم أنه يثــاب على فعله بل ربما يعاقب على فعلـه، فـالحكم عليه بـالثواب حماقة لا أصل لها .. فـإن

قيــل: يخطر بباله أن له ربــاً إن شــكره أثابه وأنعم عليه وإن كفر أنعمه عاقبه عليــه، ولا يخطر بباله البتة جــواز العقوبة على الشــكر والاحــتراز عن الضــرر الموهــوم في قضــية العقل كــالاحتراز عن العلوم. قلنا: نحن لا ننكر أن العاقل يستحثه طبعه عن الاحــتراز من الضرر موهوماً ومعلوماً، فلا يمنع من إطلاق اسم الايجاب على هـذا الاســتحثاث فــإن الاصــطلاحات لا مشــاحة فيهــا، ولكن الكلام في تــرجيح جهة الفعل على جهة الـترك في تقرير الثـواب بالعقـاب مع العلم بــأن الشــكر وتركه في حق الله تعــالى ســيان لا كالواحد منا فإنه يرتاح بالشكر والثناء ويهتز له ويستلذه ويتألم بالكفران ويتــأذى بــه، فــإذا ظهر اســتواء الأمــرين في حق الله تعــالي فــالترجيح لأحد الجــانبين محــال، بل ربما يخطر بباله نقيضه وهو أنه يعــاقب على الشــكر لــوجهين: أحــدهما، أن اشــتغاله به تصــرف في فكــره وقلبه باتعابه صرفه عن الملاذ والشهوات وهو عبد مربوب خلق له شــهوة ومكن من الشــهوات، فلعل المقصــود أن يشــتغل بلــذات نفسه واســتيفاء نعم الله تعــالى وأن لا يتعب نفسه فيما لا فائــدة لله فيه فهذا الاحتمال أظهر. الثـاني، أن يقيس نفسه على من يشــكر ملكــاً من الملوك بــأن يبحث عن صــفاته وأخلاقه ومكانه وموضع نومه مع أهله وجميع أسراره الباطنة مجازاة على إنعامه عليه، فيقال له أنت بهذا الشكر مستحق لحز الرقبــة، فما لك ولهــذا الفضــول ومن أنت حتى تبحث عن أسرار الملوك وصفاتهم وأفعالهم وأخلاقهم، ولمــاذا لا تشتغل بما يهمك، فالذي يطلب معرفة معرفة الله تعــالى كأنه إن تعرف دقائق صفات الله تعالى وأفعاله وحكمته وأسراره في أفعاله وكل ذلك مما لا يؤهل له إلا من له منصب فمن أين عــرف العبد أنه مستحق لهذا المنصب ؟ فاستبان أن ما أخذهم أنهــام رســخت منهم من العــادات، تعارضــها أمثالها ولا محيص عنهــا. فــإن قيــل: فــإن لم يكن مدركاً لوجوب مقتضى العقــول أدى ذلك إلى إفحــام الرســول، فإنه إذا جاء بالمعجزة وقال انظروا فيهــا، فللمخــاطب أن يقــول إن لم يكن النظر واجبــاً فلا اقــدم عليه وإن كــان واجبــاً فيســتحيل أن يكــون مدركه العقــل، والعقل لا يــوجب، ويســتحيل أن يكــون مدركه الشرع، والشرع لا يثبت إلا بالنظر في المعجزة ولا يجب النظر قبل ثبوت الشرع فيؤدي إلى أن لا يظهر صحة النبوة أصلاً. والجــواب أن هــذا الســؤال مصــدره الجهل بحقيقة الوجــوب، وقد بينا أن معــنى الوجــوب تــرجيح جــانب الفعل على الـترك بــدفع ضــرر موهــوم في الترك أو معلوم، وإذا كــان هــذا هو الوجــوب فــالموجب هو المــرجح

وهو الله تعالى، فإنه إذا نـاط العقـاب بـترك النظر تـرجح فعله على تركه، ومعـنى قـول النـبي صـلى الله عليه وسـلم إنه واجب مـرجح بترجح الله تعالى في ربطه العقـاب بأحـدهما. وأما المـدرك فعبـارة عن جهة معرفة الوجـــوب لا عن نفس الوجـــوب، وليس شـــرط الـواجب أن يكـون وجوبه معلومـاً، بل أن يكـون علمه متمكنـاً لمن أراده. فيقول النبي إن الكفر سم مهلك والإيمان شـفاء مسـعد بـأن جعل الله تعالى أحـدهما مسـعداً والآخر مهلكـاً، ولست أوجب عليك شـيئاً، فـزن الايجـاب هو الـترجيح والمـرجح هو الله تعـالى وإنما أنا مخــبر عن كونه سم ومرشد لك إلى طريق تعــرف به صــدقي وهو النظر في المعجزة، فإن سلكت الطريق عرفت ونجوت؛ وإن تركت هلكت. ومثاله مثال طبيب انتهى إلى مريض وهو مــتردد بين دوائين موضوعين بين يديه، فقال له أما هـذا فلا تتناوله فإنه لهلك للحيـوان وأنت قادر على معرفته بأن تطعمه هذا السنور فيمـوت على الفـور فيظهر لك ما قلته. وأما هذا ففيه شـفاؤك وأنت قـادر على معرفته بالتجربـات وهو إن تشـربه فتشـفى فلا فـرق في حقي ولا في حق أسـتاذي بين أن يهلك أو يشـفى فـإن أسـتاذي غـني عن بقائك وأنا أيضـاً كـذلك، فعند هـذا لو قـال المـريض هـذا يجب علي بالعقل أو بقولك وما لم يظهر لي هـذا لم أشـتغل بالتجربة كـان مهلكـاً نفسه ولم يكن عليه ضرر، فكذلك النبي قد أخبره الله تعـالى بـأن الطاعة شفاء والمعصـية داء وأن الإيمـان مسـعد والكفر مهلك وأخـبره بأنه غـني عن العـالمين سـعدوا أم شـقوا فإنما شـأن الرسـول أن يبلغ ويرشد إلى طريقة المعرفة وينصرف، فمن نظر فلنفسه ومن قصر فعليهـا، وهـذا واضـح. فـإن قيـل: فقد رجع الأمر إلى أن العقل هو المــوجب من حيث أنه بســماع كلامه ودعــواه يتوقع عقابــاً فيحمله العقل على الحـذر ولا يحصل إلا بـالنظر فيـوجب عليه النظـر، قلنـا: الحق الذي يكشف الغطاء في هذا من غير اتباع وهم وتقليد أمر هو أن الوجوب كما بأن عبارة عن نوع رجحان في الفعل، والموجب هو الله تعالى لأنه هو المرجح، والرسول مخبر عن الترجيح، والمعجــزة دليل على صــدقه في الخــبر، والنظر ســبب في معرفة الصــدق، والعقل آلة النظر، والفهم معنى الخبر، والطبع مستحث على الحـذر بعد فهم المحــذور بالعقــل، فلا بد من طبع يخالفه العقوبة للــدعوة ويوافقه الثـواب الموعـود ليكـون مسـتحثاً، ولكن لا يسـتحث ما لم يفهم المحذور ولم يقـدره ظنـاً أو علمـاً، ولا يفهم إلا بالعقل والعقل لا يفهم الترجيح بنفسه بل بسماعه من الرسول، والرسول لا يــرجح

الفعل على الــترك بنفسه بل الله هو المــرجح والرســول مخــبر، وصدق الرسول لا يظهر بنفسه بل المعجز، والمعجزة لا تــدل ما لم ينظر فيها، والنظر بالعقل، فإذاً قد انكشفت المعاني، والصحيح في الألفاظ أن يقـال: الوجـوب هو الرجحـان والمـوجب هو الله تعـالى، والمخبر هو الرسول، المعرف للمحذور وصدق الرسـول هو العقـل، والمستحث على سلوك سبب الخلاص وهو الطبع، وكـذلك ينبغي أن يفهم الحق في هذه المسـألة ولا يلتفت إلى الكلام المعتـاد الـذي لا يشفي الغليل ولا يزيل الغمـوض. الـدعوى السـابعة: نـدعي أن بعثة الأنبيـاء جـائز، وليس بمحـال ولا واجب، وقـالت المعتزلة إنه واجب، وقد سـبق وجه الــرد عليهم. وقـالت البراهمة إنه محــال، وبرهـان الجواز أنه مهما قام الدليل على أن الله تعـالى متكلم وقـام الـدليل على أنه قـادر لا يعجز على أن يـدل على كلام النفس بخلق ألفـاظ وأصـوات ورقـوم أو غيرها من الـدلالات، وقد قـام دليل على جـواز إرسال الرسل، فإنا لسنا نعني به إلا أن يقوم بذات الله تعـالى خـبر عن الأمر النافع في الآخرة والأمر الضار بحكم إجراء العادة، ويصدر منه فعل هو دلالة الشخص على ذلك الخبر وعلى أمره بتبليغ الخبر، ويصــدر منه فعل خــارق للعــادة مقرونــاً بــدعوى ذلك الشــخص الرســالة، فليس شـيء من ذلك محــالاً لذاتــه، فإنه يرجع إلى كلام النفس وإلى اختراع ما هو دلالة على الكلام وما هو مصدق للرسول وإن حكم باســتحالة ذلك من حيث الاســتقباح والاستحســان، فقد استأصلنا هـذا الأصل في حق الله تعـالى ثم لا يمكن أن يـدعي قبح إرسال الرسـول على قـانون الاسـتقباح، فالمعتزلة مع المصـير إلى ذلك لم يستقبحوا هذا فليس إدراك قبحه ولا إدراك امتناعه في ذاته ضــرورياً فلا بد من ذكر ســببه. وغاية ما هو به ثلاثة شــبه: الأولى: قولهم: إنه لو بعث النبي بما تقتضيه العقول ففي العقــول غنية عنه وبعثة الرسـول عبث، وذلك وعلى الله محـال، وإن بعث بما يخـالف العقول استحال التصديق والقبـول. الثانيـة: إنه يسـتحيل العبث لأنه يسـتحيل تعريف صـدقه، لأن الله تعـالى لو شـافه الخلق بتصـديقه وكلمهم جهاراً فلا حاجة إلى رسول، وإن لم يشافه به فغايته الدلالة على صــدقه بفعل خــارق للعــادة، ولا يتمــيز ذلك عن الســحر والطلســمات وعجــائب الخــواص وهي خارقة للعــادات عند من لا يعرفها، وإذا استويا في خرق العـادة لم يـؤمن ذلك فلا يحصل العلم بالتصـديق. الثالثـة: إنه إن عـرف تمييزها عن السـحر والطلسـمات والتخيلات فمن أين يعـرف الصـدق ؟ ولعل الله تعـالى أراد إضـلالنا

وإغواءنا بتصـديقه ولعل كل ما قـال النـبي إنه مسـعد فهو مشـقي، وكلما قال مشقي فهو مسعد، ولكن الله أراد أن يسوقنا إلى الهلاك ويغوينا بقول الرسول، فـإن الإضلال والإغـواء غـير محـال على الله تعالى عندكم، إذ العقل لا يحسن ولا يقبح؛ وهذه أقـوى شـبهة ينبغي أن يجـادل بها المعـتزلي عند رومه إلـزام القـول بتقـبيح العقـل، إذ يقـول: إن لم يكن الاغـواء قبيحـاً فلا يعـرف صـدق الرسل قط ولا يعلم أنه ليس باضــلال. والجــواب أن نقــول: أما الشــبهة الأولى فضعيفة؛ فإن النبي صلى الله عليه وسلم يرد مخـبراً بما لا تشـتغل العقول بمعرفته، ولكن تستقل بفهمه إذا عرف، فإن العقل لا يرشد إلى النافع والضار من الأعمال والأقوال والأخلاق والعقائد، ولا يفرق بين المشــقى والمســعد، كما لا يســتقل بــدرك خــواص الأدوية والعقــاقير، ولكنه إذا عــرف فهم وصــدق وانتفع بالســماع فيجتنب الهلاك ويقصد المسـعد، كما ينتفع بقـول الطـبيب في معرفة الـداء والدواء، ثم كما يعرف صدق الطـبيب بقـرائن الأحـوال وأمـور أُخـر، فكذلك يستدل على صدق الرسول عليه السلام بمعجـزات وقـرائن وحالات فلا فرق. فأما الشبهة الثانية، وهو عدم تميـيز المعجـزة عن السحر والتخيل، فليس كذلك. فإن أحداً من العقلاء لم يجـوز انتهـاء السحر إلى إحيـاء المـوتى، وقلب العصا ثعبانـاً، وفلق القمـر، وشق البحر، وإبراء الأكمه والأبرص، وأمثال ذلك. والقـول الوجـيز إن هـذا القائل إن ادعى أن كل مقــدور لله تعــالى فهو ممكن تحصــيله بالسحر فهو قول معلـوم الاسـتحالة بالضـرورة، وإن فـرق بين فعل قوم وفعل قـوم فقد تصـور تصـديق الرسـول بما يعلم أنه ليس من السـحر ويبقى النظر بعـده في أعيـان الرسل عليهم السـلام وآحـاد المعجزات وأن ما أظهـروه من جنس ما يمكن تحصـيله بالسـحر أم لا، ومهما وقع الشك فيه لم يحصل التصديق به ما لم يتحد به النـبي على ملأ من أكابر السحرة ولم يمهلهم مـدة المعارضة ولم يعجـزوا عنه، وليس الآن من غرضـنا آحـاد المعجـزات. وأما الشـبهة الثالثـة، وهو تصور الإغواء من الله تعـالى والتشـكيك لسـبب ذلـك، فنقـول: مهما علم وجه دلالة المعجزة على صدق النبي، علم أن ذلك مأمون عليه، وذلك بأن يعرف الرسالة ومعناها ويعرف وجه الدلالة فنقـول: لو تحـدى إنسـان بين يـدي ملك على جنـده أنه رسـول الملك إليهم وأن الملك أوجب طاعته عليهم في قســمة الأرزاق والاقطاعــات، فطالبوه بالبرهان والملك ساكت، فقال: أيها الملك إن كنت صــادقاً في ما ادعيته فصـدقني بـأن تقـوم على سـريرك ثلاث مـرات على

التوالي وتقعد على خلاف عادتـك؛ فقـام الملك عقيب التماسه على التـوالي ثلاث مـرات ثم قعـد، حصل للحاضـرين على ضـروري بأنه رسول الملك قبل أن يخطر ببالهم أن هـذا الملك من عادته الإغـواء أم يســتحيل في حقه ذلــك. بل لو قــال الملك صــدقت وقد جعلت رسولاً ووكيلاً لعلم أنه وكيل ورسول، فإذا خالف العـادة بفعله كـان ذلك كقوله أنت رســولي، وهــذا ابتــداءً نصب وتولية وتفــويض، ولا يتصور الكذب في التفـويض وإنما يتصـور في الإخبـار، والعلم يكـون هذا تصديقاً وتفويضاً ضرورياً، ولذلك لم ينكر أحد صدق الأنبيــاء من هذه الجهة، بل أنكروا كون ما جاء به الأنبياء خارقـاً للعـادة وحملـوه على السحر والتلـبيس أو أنكـروا وجـود رب متكلم آمر نـاه مصـدق مرسل، فأما من اعترف بجميع ذلك واعـترف بكـون المعجـزة فعل الله تعالى حصل له العلم الضروري بالتصديق. فإن قيل: فهب أنهم رأوا الله تعـالى بـأعينهم وسـمعوه بـآذانهم وهو يقـول هـذا رسـولي ليخبركم بطريق سعادتكم وشـقاوتكم، فما الـذي يـؤمنكم أنه أغـوى الرســـول والمرسل إليه وأخـــبر عن المشـــقى بأنه مســـعد وعن المسعد بأنه مشقى فإن ذلك غير محال إذا لم تقولوا بتقبيح العقول ؟ بل لو قــدر عـدم الرسـول ولكن قـال الله تعـالى شـفاهاً وعيانـاً ومشاهدة: نجاتكم في الصوم والصلاة والزكـاة وهلاككم في تركهـا، فبم نعلم صــدقه؟ فلعله يلبس علينا ليغوينا ويهلكنــا، فــإن الكــذب عندكم ليس قبيحاً لعينه وإن كان قبيحاً فلا يمتنع على الله تعالى ما هو قـــبيح وظلم، وما فيه فيه هلاك الخلق أجمعين. والجـــواب: إن الكـذب مـأمون عليـه، فإنه إنما يكـون في الكلام وكلام الله تعـالى ليس بصوت ولا حرف حتى يتطرق إليه التلبيس بل هو معـنى قـائم بنفسه سبحانه، فكل ما يعلمه الإنسان يقـوم بذاته خـبر عن معلومه على وفق علمه ولا يتصور الكذب فيه، وكـذلك في حق الله تعـالى. وعلى الجملـة: الكـذب في كلام النفس محـال وفي ذلك الأمن عما قالوه. وقد اتضح بهـذا أن الفعل مهما علم أنه فعل الله تعـالى وأنه خارج عن مقدور البشر واقترن بدعوى النبوة حصل العلم الضروري بالصــدق وكــان الشك من حيث الشك في أنه مقــدور البشر أم لا، فأما بعد معرفته كونه من فعل الله تعـــالى لا يبقى للشك مجـــال أصلاً البتة. فإن قيل فهل تجوزون الكرامـات ؟ قلنـا: اختلف النـاس فيه، والحق ذلك جائز فإنه يرجع إلى خرق الله تعـالى العـادة بـدعاء إنسان أو عند حاجته وذلك مما لا يستحيل في نفسه لأنه ممكن، ولا يؤدي إلى محال آخر، فإنه لا يؤدي إلى بطلان المعجـزة لأن الكرامة

عبارة عما يظهر من غير اقتران التحـدي بـه، فـإن كـان مع التحـدي فإنا نسميه معجـزة ويـدل بالضـرورة على صـدق المتحـدي؛ وإن لم تكن دعــوى فقد يجــوز ظهــور ذلك على يد فاسق لأنه مقــدور في نفسه؛ فإن قيل: فهل من المقدور إظهـار معجـزة على يد كـاذب ؟ قلنــا: المعجــزة مقرونة بالتحــدي منه ســبحانه نازلة منزلة قوله صدقت وأنت رسول، وتصديق الكاذب محال لذاته وكل من قـال له أنت رسولي صـار رسـولاً وخـرج عن كونه كاذبـاً، فـالجمع بين كونه كاذباً وبين ما ينزل منزلة قوله أنت رسـولي محـال لأن معـنى كونه كاذباً أنه ما قيل له أنت رسـولي، ومعـنى المعجـزة أنه قيل له أنت رســولي؛ فــإن فعل الملك على ما ضــربنا من المثــال كقوله أنت رسولي بالضرورة، فاستبان أن هذا غير مقدور لأنه محـال والمحـال لا قدرة عليه. فهذا تمام هـذا القطب ولنشـرع في إثبـات نبـوة نبينا محمد صلى الله عليه وسلم وإثبات ما اخبر هو عنه والله أعلم.

القطب الرابع إثبات نبوة نبينا محمد صلى الله عليه وسلم وإثبات ما أخبر هو عنه

وفيه أربعة أبواب:

الباب الأول: في اثبات نبوة نبينا صلى الله عليه وسلم.

الباب الثـاني: في بيـان إن ما جـاء به من الحشر والنشر والصـراط والميزان وعذاب القبر حق، وفيه مقدمة وفصلان.

الباب الثالث: فيه نظر في ثلاثة أطراف.

البـاب الرابـع: في بيـان من يجب تكفـيره من الفـرق ومن لا يجب، والاشارة إلى القوانين الـتي ينبغي أن يعـول عليها في التكفـير، وبه اختتام الكتاب.

الباب الأول في اثبات نبوة نبينا محمد صـلى الله عليه وسـلم وإنما نفتقر إلى إثبـات نبوتـه، على الخصـوص، وعلى ثلاثة فـرق: الفرقة الأولى، العيسـوية: حيث ذهبـوا إلى أنه رسـول إلى العـرب فقط لا إلى غيرهم، وهذا ظاهر البطلان فإنهم اعـترفوا بكونه رسـولاً حقـاً، ومعلوم أن الرسول لا يكذب، وقد ادعى هو أنه رسـول مبعـوث إلى الثقلين، وبعث رســوله إلى كســرى وقيصر وســائر ملــوك العجم وتواتر ذلك منه فما قـالوه محـال متنـاقض. الفرقة الثانيـة، اليهـود: فإنهم انكروا صدقه لا بخصوص نظر فيه وفي معجزاتــه، بل زعمــوا

أنه لا نـبي بعد موسى عليه السـلام، فـأنكروا نبـوة محمد وعيسى عليهما السـلام. فينبغي أن تثبت عليهم نبـوة عيسى لأنه ربما يقصر فهمهم عن درك إعجاز القـرآن ولا يقصـرون عن درك إعجـاز إحيـاء المـوتى وإبـراء الأكمه والأبـرص فيقـال لهم ما الـذي حملكم على التفريق بين من يستدل على صدقه بإحياء الموتى وبين من يسـتدل بقلب العصا ثعبانـاً ؟ ولا يجـدون إليه سـبيلاً البتـة، إلا أنهم ضـلوا بشـبهتين: إحـداهما، قـولهم: النسخ محـال في نفسه لأنه يـدل على البـدء والتغيـير وذلك محـال على الله تعـالى، والثانية لفهم بعض الملحدة أن يقولـوا: قد قـال موسى عليه السـلام: عليكم بـديني ما دامت السـموات والأرض، وإنه قـال إني خـاتم الأنبيـاء. أما الشـبهة الأولى فبطلانها بفهم النسـخ، وهو عبـارة عن الخطـاب الـدال على ارتفـاع الحكم الثـابت المشـروط اسـتمراره بعد لحقـوق خطـاب يرفعه، وليس من المحال أن يقول السيد لعبده قم مطلقاً، ولا يبين له مـدة القيـام، وهو يعلم أن القيـام مقتضى منه إلى وقت بقـاء مصلحته في القيام، ويعلم مدة مصـلحته ولكن لا ينبه عليهـا، ويفهم العبد أنه مأمور بالقيام مطلقاً وأن الواجب الاسـتمرار عليه أبـداً إلا أن يخاطبه السـيد بـالقعود؛ فـإذا خاطبه بـالقعود قعد ولم يتـوهم بالسـيد أنه بـدا له أو ظهـرت له مصـلحة كـان لا يعرفهـا، والآن قد عرفها، بل يجوز أن يكون قد عرف مدة مصـلحة القيـام وعـرف أن الصـلاح في أن لا ينبه العبد عليها ويطلق الأمر له إطلاقـاً حـتى يستمر على الامتثال، ثم إذا تغيرت مصـلحته أمـره بـالقعود، فهكـذا ينبغي أن يفهم اختلاف أحكام الشرائع. فإن ورود النـبي ليس بناسخ لشـرع من قبله بمجـرد بعثتـه، ولا في معظم الأحكـام، ولكن في بعض الأحكام كتغير قبلة وتحليل محرم وغـير ذلـك، وهـذه المصـالح تختلف بالأعصـار والأحـوال فليس فيه ما يـدل على التغـير ولا على الاستبانة بعد الجهل ولا على التناقض. ثم هذا إنما يسـتمر لليهـود إذ لو اعتقـدوا أنه لم يكن شـريعة من لـدن آدم إلى زمن موسى لم ينكروا وجـود نـوح وإبـراهيم وشـرعهما، ولا يتمـيزون فيه عمن ينكر نبـوة موسى وشـرعه وكل ذلك إنكـار ما علم على القطع بـالتواتر. وأما الشـبهة الثانية فسـخيفة من وجهين. أحـدهما، أنه لو صح ما قالوه عن موسى لما ظهرت المعجـزات على يد عيسـى، فـإن ذلك تصديق بالضـرورة، فكيف يصـدق الله بـالمعجزة من يكـذب موسى وهو أيضاً مصـدق لـه، أفتنكـرون معجـزة عيسى وجـوداً أو تنكـرون إحياء الموتى دليلاً على صـدق المتحـدي ؟ فـإن أنكـروا شـيئاً منهم

لزمهم في شرع موسى لزوماً لا يجدون عنه محيصاً، وإذا اعـترفوا به لـزمهم تكـذيب من نقل إليهم من موسى عليه السلام قوله إني خـاتم الأنبيـاء. والثـاني: أن هـذه الشـبهة إنما لقنوها بعد بعثة نبينا محمد عليه السلام وبعد وفاته، ولو كـانت صـحيحة لاحتج اليهـود بها وقد حملوا بالسيف على الاسلام، وكان رسولنا عليه السلام مصدقاً بموسى عليه السلام وحاكماً على اليهـود بـالتوراة في حكم الـرجم وغـيره، فلا عـرض عليه من التـوارة ذلـك، وما الـذي صـرفهم عنه ومعلوم قطعاً أن اليهود لم يحتجوا به لأن ذلك لو كان لكان مفحمـاً لا جواب عنه ولتواتر نقله، ومعلوم أنهم لم يـتركوه مع القـدرة عليه ولقد كـانوا يحرصـون على الطعن في شـرعه بكل ممكن حمايـةً لدمائهم وأموالهم ونسائهم، فإذا ثبت عليهم نبـوة عيسى أثبتنا نبـوة نبينا عليه السـلام بما نثبتها على النصـارى. الفرقة الثالثـة، وهم يجـوزون النسخ ولكنهم ينكـرون نبـوة نبينا من حيث أنهم ينكـرون معجزته في القرآن. وفي إثبات نبوته بـالمعجزة طريقتـان: الطريقة الأولى، التمسك بالقرآن، فإنا نقول: لا معنى للمعجـزة إلا ما يقـترن بتحدي النبي عند استشهاده على صـدقه على وجه يعجز الخلق عن معارضته، وتحديه على العرب مع شغفهم بالفصاحة وإغـراقهم فيها متـواتر، وعـدم المعارضة معلـوم، إذ لو كـان لظهـر، فـإن أرذل الشـعراء لما تحـدوا بشـعرهم وعورضـوا ظهـرت المعارضـات والمناقضـات الجارية بينهم، فـإذاً لا يمكن إنكـار تحديه بـالقرآن ولا يمكن إنكـار اقتـدار العـرب على طريق الفصـاحة ولا يمكن انكـار حرصـهم على دفع نبوته بكل ممكن حماية لـدينهم ودمهم ومـالهم وتخلصاً من سطوة المسـلمين وقهـرهم، ولا يمكن إنكـار عجـزهم لأنهم لو قدروا لفعلوا، فإن العادة قاضية بالضرورة بأن القـادر على دفع الهلاك عن نفسه يشـتغل بدفعـه، ولو فعلـوا لظهر ذلك ونقـل. فهذه مقدمات بعضها بالتواتر وبعضها بجاري العـادات وكل ذلك مما يورث اليقين فلا حاجة إلى التطويل. وبمثل هـذا الطريق تثبت نبـوة عيسى ولا يقدر النصراني على إنكار شيء من ذلـك؛ فإنه يمكن أن يقابل بعيسى فينكر تحديه بـالنبوة أو استشـهاده باحيـاء المـوتى أو وجود إحياء الموتى أو عـدم المعارضة أو يقـال عـورض ولم يظهـر، وكل ذلك مجاحـدات لا يقـدر عليها المعـترف بأصل النبـوات، فـإن قيـل: ما وجه إعجـاز القـرآن ؟ قلنا الجزالة والفصـاحة مع النظم العجيب والمنهـاج الخـارج عن منـاهج كلام العـرب في خطبهم وأشـعارهم وسـائر صـنوف كلامهم، والجمع بين هـذا النظم وهـذه

الجزالة معجز خارج عن مقدور البشر، نعم ربما يرى للعرب أشـعار وخطب حكم فيها بالجزالـــــــــة، وربما ينقل عن بعض من قصد المعارضة مراعاة هـذا النظم بعد تعلمه من القـرآن، ولكن من غـير جزالة بل مع ركاكة كما يحكى عن ترهـات مسـيلمة الكـذاب حيث قال: الفيل وما أدراك ما الفيل له ذنب وثيل وخرطوم طويل. فهـذا وأمثاله ربما يقدر عليه مع ركاكة يستغثها الفصحاء ويستهزؤون بهـا، وأما جزالة القـــرآن فقد قضى كافة العـــرب منها العجب ولم ينقل عن واحد منهم تشـبث بطعن في فصـاحته، فهـذا إذاً معجز وخـارج عن مقـدور البشر من هـذين الـوجهين، أعـني من اجتمـاع هـذين الـوجهين، فـإن قيـل: لعل العـرب اشـتغلت بالمحاربة والقتـال فلم تعـرج على معارضة القـرآن ولو قصـدت لقـدرت عليـه، أو منعتها العوائق عن الاشتغال بـه، والجـواب أن ما ذكـروه هـوس، فـإن دفع تحـدي المتحـدي بنظم كلام أهـون من الـدفع بالسـيف مع ما جـرى على العرب من المسـلمين بالأسر والقتل والسـبي وشن الغـارات، ثم ما ذكروه غير دافع غرضنا، فإن انصرافهم عن المعارضة لم يكن إلا بصرف من الله تعالى، والصرف عن المقـدور المعتـاد من أعظم المعجزات، فلو قال نبي آية صدقي أني في هذا اليوم أحرك أصبعي ولا يقـدر أحد من البشر على معارضــتي، فلم يعارضه أحد في ذلك اليــوم، ثبت صــدقه، وكــان فقد قــدرتهم على الحركة مع ســلامة الأعضــاء من أعظم المعجــزات. وإن فــرض وجــود القــدرة ففقد داعيتهم وصرفهم عن المعارضة من أعظم المعجـزات، مهما كـانت حـاجتهم ماسـةً إلى الـدفع باسـتيلاء النـبي على رقـابهم وأمـوالهم، وذلك كله معلــوم على الضــرورة. فهــذا طريق تقــدير نبوته على النصـارى، ومهما تشـبثوا بانكـار شـيء من هـذه الأمـور الجليلة فلا تشــتغل إلا بمعارضــتهم بمثله في معجــزات عيسى عليه الســلام. الطريقة الثانية: أن تثبت نبوته بجملة من الأفعـال الخارقة للعـادات التي ظهرت عليه، كانشقاق القمر، ونطق العجماء، وتفجر الماء من بين أصابعه، وتسبيح الحصى في كفه، وتكثير الطعام القليل، وغـيره من خـوارق العـادات، وكل ذلك دليل على صـدقه. فـإن قيـل: آحـاد هذه الوقائع لم يبلغ نقلها مبلغ التواتر. قلنـا: ذلك أيضـاً إن سـلم فلا يقدح في العرض مهما كان المجموع بالغاً مبلغ التواتر، وهذا كما أن شجاعة علي رضوان الله عليه وسـخاوة حـاتم معلومـان بالضـرورة على القطع تواتراً، وآحاد تلك الوقائع لم تثبت تواتراً، ولكن يعلم من مجموع الآحاد على القطع ثبوت صفة الشجاعة والسـخاوة، فكـذلك

هــذه الأحــوال العجيبة بالغة جملتها مبلغ التــواتر، لا يســتريب فيها مسـلم أصـلاً. فـإن قـال قائل من النصـارى: هـذه الأمـور لم تتـواتر عندي لا جملتها ولا آحادهـا. فيقـال: ولو انحـاز يهـودي إلى قطر من الأقطـار ولم يخالط النصـارى وزعم أنه لم تتـواتر عنـده معجـزات عيسى، وإن تواترت فعلى لسان النصارى وهم مهتمون بـه، فبمـاذا ينفصلون عنه ؟ ولا انفصال عنه إلا أن يقال: ينبغي أن يخالط القـوم الذين تواتر ذلك بينهم حـتى يتـواتر ذلك إليـك، فـإن الأصم لا تتـواتر عنده الأخبار، وكذا المتصامم، فهذا أيضاً عذرنا عند إنكار واحد منهم التواتر على هذا الوجه.

الباب الثاني في بيان وجوب التصديق بـأمور ورد بها الشـرع وقضى بجوازها العقل وفيه مقدمة وفصـــلان، أما المقدمـــة: فهو أن ما لا يعلم بالضرورة ينقسم إلى ما يعلم بـدليل العقل دون الشـرع، وإلى ما يعلم بالشرع دون العقل، وإلى ما يعلم بهما. أما المعلـوم بـدليل العقل دون الشرع فهو حدث العالم ووجود المحـدث وقدرته وعلمه وارادته، فـإن كل ذلك ما لم يثبت لم يثبت الشـرع، إذ الشـرع يبـنى على الكلام فـــإن لم يثبت كلام النفس لم يثبت الشـــرع. فكل ما يتقـدم في الرتبة على كلام النفس يسـتحيل إثباته بكلام النفس وما يستند إليه ونفس الكلام أيضـاً فيما اخترنـاه لا يمكن اثباته بالشـرع. ومن المحققين من تكلف ذلك وادعاه كما سبقت الاشارة إليه. وأما المعلوم بمجرد السـمع فتخصـيص أحد الجـائزين بـالوقوع فـإن ذلك من موافق العقول، وإنما يعرف من الله تعالى بـوحي والهـام ونحن نعلم من الــوحي إليه بســماع كالحشر والنشر والثــواب والعقــاب وأمثالهمـــا، وأما المعلـــوم بهما فكل ما هو واقع في مجـــال العقل ومتأخر في الرتبة عن إثبات كلام الله تعالى كمسألة الرؤية وانفـراد الله تعالى بخلق الحركات والأغراض كلها وما يجـري هـذا المجـرى، ثم كلما ورد الســمع به ينظــر، فــإن كــان العقل مجــوزاً له وجب التصـــديق به قطعـــاً إن كـــانت الأدلة الســـمعية قاطعة في متنها ومستندها لا يتطرق إليها احتمال، وجب التصديق بها ظنـاً إن كـانت ظنية، فإن وجوب التصديق باللسـان والقلب عمل يبـنى على الأدلة الظنية كسـائر الأعمـال فنحن نعلم قطعـاً إنكـار الصـحابة على من يدعي كون العبد خالقـاً لشـيء من الأشـياء وعـرض من الأعـراض، وكانوا ينكرون ذلك بمجرد قوله تعالى "خالق كل شيء" ومعلوم أنه عــام قابل للتخصــيص فلا يكــون عمومه إلا مظنونــاً، إنما صــارت المسألة قطعية بـالبحث على الطـرق العقلية الـتي ذكرناهـا، ونعلم

أنهم كانوا ينكرون ذلك قبل البحث عن الطـرق العقلية ولا ينبغي أن يعتقد بهم أنهم لم يلتفتوا إلى المـدارك الظنية إلا في الفقهيـات بل اعتبروها أيضـاً في التصـديقات الاعتقادية والقوليـة. وأما ما قضى العقل باسـتحالته فيجب فيه تأويل ما ورد السـمع به ولا يتصـور أن يشـمل السـمع على قـاطع مخـالف للمعقـول، وظـواهر أحـاديث التشبيه أكثرها غير صحيحة، والصحيح منها ليس بقـاطع بل هو قابل للتأويـــل، فـــإن توقف العقل في شـــيء من ذلك فلم يقض فيه باسـتحالة ولا جـواز وجب التصـديق أيضـاً لأدلة السـمع فيكفي في وجوب التصديق انفكاك العقل عن القضاء بالإحالـة، وليس يشـترط اشـتماله على القضـاء لتجـويز، وبين الرتبـتين فـرق ربما يـزل ذهن البليد حـتى لا يـدرك الفـرق بين قـول القائـل: اعلم أن الأمر جـائز، وبين قولــه: لا أدري إنه محـــال أم جـــائز، وبينهما ما بين الســـماء والأرض، إذ الأول جائز على الله تعالى والثاني غير جائز، فـإن الأول معرفة بالجواز والثاني عدم معرفة بالاحالة، ووجوب التصديق جـائز في القسمين جميعاً فهذه هي المقدمة. أما الفصل الأول ففي بيان قضـاء العقل بما جـاء الشـرع به من الحشر والنشر وعـذاب القـبر والصراط والميزان أما الحشر فيعنى به إعادة الخلق وقد دلت عليه القواطع الشرعية، وهو ممكن بدليل الابتداء. فإن الاعـادة خلق ثـان ولا فرق بينه وبين الابتداء وإنما يسمى إعـادة بالاضـافة إلى الابتـداء السـابق، والقـادر على الانشـاء والابتـداء قـادر على الاعـادة وهو المعـني بقولـه: قل يحييها الـذي أنشـأها أول مـرة فـإن قيل فمـاذا تقولـون: أتعـدم الجـواهر والأعـراض ثم يعـادان جميعـاً، أو تعـدم الأعراض دون الجواهر وإنما تعـاد الأعـراض ؟ قلنـا: كل ذلك ممكن وليس في الشرع دليل قاطع على تعيين أحد هـذه الممكنـات. وأحد الوجهين أن تنعدم الأعراض ويبقى جسم الانسـان متصـوراً بصـورة التراب مثلاً، فتكون قد زالت منه الحياة واللون والرطوبة والـتركيب والهيئة وجملة من الأعراض، ويكون معنى إعادتها أن تعـاد إليها تلك الأعراض بعينها وتعاد إليها أمثالها، فإن العرض عندنا لا يبقى والحياة عرض والموجود عندنا في كل ساعة عرض آخـر، والانسـان هو ذلك الانسان باعتبار جسمه فإنه واحد لا باعتبار أعراضه، فإن كل عـرض يتجــدد هو غــير الآخــر، فليس من شــرط الإعــادة فــرض إعــادة الأعراض، وإنما ذكرنا هذا لمصير بعض الأصحاب إلى استحالة إعادة الأعراض، وذلك باطل، ولكن القول في إبطاله يطـول ولا حاجة إليه في غرضــنا هــذا. والوجه الآخر أن تعــدم الأجســام أيضــاً ثم تعــاد

الأجسام بأن تخترع. مرة ثانية، فإن قيل: فيم يتميز المعـاد عن مثل الأول ؟ وما معنى قولكم أن المعاد هو عين الأول ولم يبق للمعدوم عين حتى تعاد ؟ قلنا: المعدوم منقسم في علم الله إلى ما سبق له وجـود وإلى ما لم يسـبق له وجـود، كما أن العـدم في الأزل ينقسم إلى ما سيكون له وجود وإلى ما علم الله تعـالى أنه لا يوجـد؛ فهـذا الانقسام في علم الله لا سبيل إلى انكـاره، والعلم شـامل والقـدرة واسـعة، فمعـنى الإعـادة أن نبـذل بـالوجود العـدم الـذي سـبق له الوجود، ومعنى المثل أن يخـترع الوجـود لعـدمٍ لم يسـبق له وجـود، فهـذا معـنى الإعـادة، ومهما قـدر الجسم باقيـاً ورد الأمر إلى تجديد أعراض تماثل الأول حصل تصديق الشرع ووقع الخلاص عن إشكال الإعادة وتمييز المعاد عن المثـل، وقد أطنبنا في هـذه المسـألة في كتاب التهافت، وسلكنا في إبطال مـذهبهم تقرير بقـاء النفس الـتي هي غير متحيز عندهم وتقدير عود تدبيرها إلى البدن سواء كان ذلك البـدن هو عين جسم الانسـان أو غـيره، وذلك إلـزام لا يوافق ما نعتقده؛ فإن ذلك الكتاب مصنف لابطال مذهبهم لا لاثبـات المـذهب الحـق، ولكنهم لما قـدروا أن الانسـان هو ما هو باعتبـار نفسه وأن اشتغاله بتدبير كالعارض له والبدن آلة لهم، ألزمناهم بعد اعتقـادهم بقاء النفس وجوب التصديق بالاعادة وذلك برجوع النفس إلى تدبير بـدن من الأبـدان، والنظر الآن في تحقيق هـذا الفصل ينجر إلى البحث عن الروح والنفس والحياة وحقائقهـا، ولا تحتمل المعتقـدات التغلغل إلى هذه الغايات في المعقولات، فما ذكرناه كاف في بيـان الاقتصاد في الاعتقاد للتصديق بما جاء به الشرع، وأما عـذاب القـبر فقد دلت عليه قواطع الشـرع إذ تـواتر عن النـبي صـلى الله عليه وسـلم وعن الصـحابة رضي الله عنهم بالاسـتعاذة منه في الأدعية واشـتهر قوله عند المـرور بقـبرين: إنهما ليعـذبان ودل عليه قوله تعالى "وحاق بآل فرعون سـوء العـذاب النـار يعرضـون عليها غـدواً وعشياً" الآية، وهو ممكن، فيجب التصديق بـه. ووجه إمكانه ظـاهر، وإنما تنكـره المعتزلة من حيث يقولـون إنا نـرى شـخص الميت مشاهدة وهو غـير معـذب وإن الميت ربما تفترسه السـباع وتأكلـه، وهـذا هـوس؛ أما مشـاهدة الشـخص فهو مشـاهدة لظـواهر الجسم والمدرك للعقاب جزء من القلب أو من الباطن كيف كان وليس من ضرورة العذاب ظهور حركة في ظاهر البدن، بل الناظر إلى ظـاهر النـائم لا يشـاهد ما يدركه النـائم من اللـذة عند الاحتلام ومن الألم عند تخيل الضـرب وغـيره، ولو انتبه النـائم وأخـبر عن مشـاهداته

وآلامه ولذاته من لم يجر له عهد بـالنوم لبـادر إلى الانكـار اغـتراراً بسكون ظاهر جسمه، كمشـاهدة إنكـار المعتزلة لعـذاب القـبر وأما الذي تأكله السـباع فغاية ما في البـاب أن يكـون بطن السـبع قـبراً، فاعادة الحياة إلى جزء يـدرك العـذاب ممكن، فما كل متـألم يـدرك الألم من جميع بدنـه، وأما سـؤال منكر ونكـير فحـق، والتصـديق به واجب لـورود الشـرع به وامكانـه، فـإن ذلك لا يسـتدعي منهما إلا تفهيماً بصوت أو بغير صوت، ولا يستدعي منه إلا فهماً، ولا يستدعي الفهم إلا حيـاة، والإنسـان لا يفهم بجميع بدنه بل بجـزء من بـاطن قلبه، واحياء جزء يفهم السـؤال ويجيب ممكن مقـدور عليـه، فيبقى قـول القائل إنا نـرى الميت ولا نشـاهد منكـراً ونكـيراً ولا نسـمع صوتهما في السؤال ولا صوت الميت في الجـواب، فهـذا يلزمه منه أن ينكر مشاهدة النبي صـلى الله عليه وسـلم لجبريل عليه السـلام وسماعه كلامه وسماع جبريل جوابه ولا يستطيع مصـدق الشـرع أن ينكر ذلـك، إذ ليس فيه إلا أن الله تعـالى خلق له سـماعاً لـذلك الصوت ومشـاهدة لـذلك الشـخص، ولم يخلق للحاضـرين عنـده ولا لعائشة رضي الله تعـالى عنها وقد كـانت تكـون عنـده حاضـرة في وقت ظهور بركات الوحي، فانكار هذا مصدره الإلحـاد وإنكـار سـعة القـدرة، وقد فرغنا عن إبطاله ويلـزم منه أيضـاً إنكـار ما يشـاهده النائم ويسمعه من الأصـوات الهائلة المزعجـة، ولـولا التجربة لبـادر إلى الانكـار كل من سـمع من النـائم حكاية أحوالـه، فتعسـاً لمن ضاقت حوصلته عن تقدير اتسـاع القـدرة لهـذه الأمـور المسـتحقرة بالاضـافة إلى خلق السـموات والأرض وما بينهمـا، مع ما فيهما من العجائب. والسبب الذي ينفر طباع أهل الضـلال عن التصـديق بهـذه الأمور بعينه منفر عن التصديق بخلق الانسان من نطفة قذرة مع ما فيه من العجائب والآيات أولاً أن المشـاهدة تضـطره إلى التصـديق فإذاً ما لا برهان على إحالته لا ينبغي أن ينكر بمجرد الاستبعاد. وأما المـيزان فهو أيضـاً حق وقد دلت عليه قواطع السـمع، وهو ممكن فوجب التصديق به. فإن قيل: كيف توزن الأعمال وهي أعراض وقد انعدمت، والمعدوم لا يـوزن ؟ وإن قـدرت إعادتها وخلقها في جسم الميزان كان محالاً لاسـتحالة إعـادة الأعـراض. ثم كيف تخلق حركة يد الانسـان وهي طاعته في جسم المـيزان ؟ أيتحـرك بها المـيزان فيكون ذلك حركة الميزان لا حركة يد الانسان أم لا تتحـرك فتكـون الحركة قد فـاتت بجسم ليس هو متحركـاً بهـا، وهو محـال ؟ ثم إن تحرك فيتفاوت من المـيزان بقـدر طـول الحركـات وكثرتها لا بقـدر

مراتب الأجـور، فـرب حركة بجـرء من البـدن يزيد إثمها على حركة جميع البدن فراسخ فهذا محال. فنقـول: قد سـئل النـبي صـلى الله عليه وسلم عن هـذا فقـال: "تـوزن صـحائف الأعمـال فـإن الكـرام الكاتبين يكتبون الأعمال في صحائف هي أجسـام، فـإذا وضـعت في المـيزان خلق الله تعـالى في كفتها ميلاً بقـدر رتبة الطاعـات وهو على ما يشـاء قـدير". فـإن قيـل: فـأي فائـدة في هـذا ؟ وما معـنى المحاسـبة ؟ قلنـا: لا نطلب لفعل الله تعـالى فائـدة: "لا يسـأل عما يفعل وهو يسألون". تم قد دللنا على هـذا. ثم أي بعد في أن تكـون الفائــدة فيه أن يشــاهد العبد مقــدار أعماله ويعلم أنه مجــزي بها بالعدل أو يتجاوز عنه باللطف، ومن يعزم على معاقبة وكيله بجنايته في أمواله أو يعــزم على الإبــراء فمن أين يبعد أن يعرفه مقــدار جنايته بأوضح الطرق ليعلم أنه في عقوبته عـادل وفي التجـاوز عنه متفضل. هذا إن طلبت الفائدة لأفعال الله تعـالى، وقد سـبق بطلان ذلك. وأما الصراط فهو أيضاً حق، والتصــديق به واجب، لأنه ممكن. فإنه عبارة عن جسر ممدود على متن جهنم يرده الخلق كافة، فـإذا توافوا عليه قيل للملائكة "وقفوهم إنهم مسؤولون" فإن قيـل: كيف يمكن ذلك وفيما روى أدق من الشـــعر وأحد من الســـيف، فكيف يمكن المرور عليه ؟ قلنا هذا إن صـدر ممن ينكر قـدرة الله تعـالى، فالكلام معه في إثبات عموم قدرته وقد فرغنا عنهـا. وإن صــدر من معـترف بالقـدرة فليس المشي على هـذا بـأعجب من المشي في الهواء، والرب تعالى قادر على خلق قدرة عليه، ومعناه أن يخلق له قـدرة المشي على الهـواء ولا يخلق في ذاته هويـاً إلى أسـفل، ولا في الهواء انحراف، فـإذا أمكن هـذا في الهـواء فالصـراط أثبت من الهـواء بكل حـال. الفصل الثـاني: في الاعتـذار عن الإخلال بفصـول شـــحنت بها المعتقـــدات فـــرأيت الإعـــراض عن ذكرها أولى لأن المعتقدات المختصرة حقها أن لا تشـتمل إلا على المهم الـذي لا بد منه في صحة الاعتقاد. أما الأمور التي لا حاجة إلى إخطارها بالبـال، وإن خطــرت بالبــال فلا معصــية في عــدم معرفتها وعــدم العلم بأحكامها، فالخوض فيها بحث عن حقائق الأمـور وهي غـير لائقة بما يـراد منه تهـذيب الاعتقـاد، وذلك الفن تحصـره ثلاثة فنـون: عقلي، ولفظي، وفقهي. أما العقلي، فالبحث عن القدرة الحادثة أنها تتعلق بالضـدين أم لا، وتتعلق بالمختلفـات أم لا، وهل يجـوز قـدرة حادثة تتعلق بفعل مباين لمحل القدرة وأمثال لـه. وأما اللفظي فكـالبحث عن المسمى باسم الرزق ما هو، ولفظ التوفيق والخـذلان والايمـان

ما حـدودها ومسـبباتها. وأما الفقهي فكـالبحث عن الأمر بـالمعروف متى يجب، وعن التوبة ما حكمهـا، إلى نظـائر ذلـك. وكل ذلك ليس بمهم في الـدين، بل المهم أن ينفي الانســان الشك عن نفسه في ذات الله تعــالى، على القــدر الــذي حقق في القطب الأول، وفي صفاته وأحكامها كما حقق في القطب الثاني، وفي أفعاله بأن يعتقد فيها الجواز دون الوجوب كما في القطب الثـالث، وفي رسـول الله صلى الله عليه وسلم بأن يعرف صدقه ويصـدقه في كل ما جـاء به كما ذكرناه في القطب الرابع، وما خـرج عن هـذا فغـير مهم. ونحن نــورد من كل فن مما أهملنــاه مسـألة ليعــرف بها نظائرها ويحقق خروجها عن المهمـات المقصـودات في المعتقـدات. أما المســألة الأولى العقلية: فكاختلاف الناس في أن من قتل هل يقال إنه مــات بأجله ؟ ولو قدر عدم قتله هل كان يجب موته أم لا ؟ وهــذا فن من العلم لا يضر تركه، ولكنا نشير إلى طريق الكشف فيه. فنقـول: كل شيئين لا ارتباط لأحدهما بالآخر، ثم اقترنا في الوجـود، فليس يلـزم من تقدير نفي أحدهما انتفـاء الآخـر. فلو مـات زيد وعمـرو معـاً ثم قـدرنا عـدم مـوت زيد لم يلـزم منه لا عـدم مـوت عمـرو ولا وجـود موته، وكذلك إذا مـات زيد عند كسـوف القمر مثلاً، فلو قـدرنا عـدم الموت لم يلزم عدم الكسوف بالضرورة، ولو قدرنا عـدم الكسـوف لم يلـزم عـدم المـوت إذ لا ارتبـاط لأحـدهما بـالآخر، فأما الشـيئان اللــذان بينهما علاقة وارتبـاط فهما ثلاثة أقســام: أحــدها: أن تكــون العلاقة متكافئة كالعلاقة بين اليمين والشمال والفوق والتحت، فهذا مما يلـزم فقد أحـدهما عند تقـدير فقد الآخر لأنهما من المتضـايفان التي لا يتقوم حقيقة أحدهما إلا مع الآخـر. الثـاني: أن لا يكـون على التكافؤ، لكن لأحدهما رتبة التقدم كالشرط مع المشـروط. ومعلـوم أنه يلزم عدم الشرط، فإذا رأينا علم الشــخص مع حياته وإرادته مع علمه فيلــزم لا محالة من تقــدير انتفــاء الحيــاة انتفــاء العلم، ومن تقدير انتفاء العلم انتفاء الارادة، ويعبر عن هذا بالشرط وهو الذي لا بد منه لوجـود الشـيء ولكن ليس وجـود الشـيء به بل عنه ومعـه. الثـالث: العلاقة الـتي بين العلة والمعلـول. ويلـزم من تقـدير عـدم العلة عدم المعلول إن لم يكن للمعلـول إلا علة واحـدة، وإن تصـور أن تكــون له علة أخـــرى فيلـــزم من تقـــدير نفي كل العلل نفي المعلول، ولا يلزم من تقـدير نفي علة بعينها نفي المعلـول مطلقـاً، بل يلــزم نفي معلــول تلك العلة على الخصــوص. فــإذا تمهد هــذا المعنى رجعنا إلى القتل والموت؛ فالقتل عبــارة عن حز الرقبة وهو

راجع إلى أعـراض هي حركـات في يد الضـارب والسـيف وأعـراض هي افتراقات في أجزاء رقبة المضروب، وقد اقترن بها عــرض آخر وهو المـوت، فـإن لم يكن بين الحز والمـوت ارتبـاط لم يلـزم من تقـدير نفي الحز نفي المــوت فإنهما شـيئان مخلوقــان معــاً على الاقتران بحكم إجراء العادة لا ارتباط لأحدهما بآخر، فهو كالمقترنين اللذين لم تجر العادة باقترانهما وإن كان الحز علة المـوت ومولـده، وإن لم تكن علة سواه لزم من انتفائه انتفاء الموت، ولكن لا خلاف في أن للمــوت عللاً من أمــراض وأسـباب باطنة سـوى الحز عند القـائلين بالعلـل، فلا يلـزم من نفي الحز نفي المـوت مطلقـاً ما لم يقـدر مع ذلك إنتفـاء سـائر العلـل، فـنرجع إلى غرضـنا فنقـول: من اعتقد من أهل السـنة أن الله مسـتبد بـالاختراع بلا تولـد، ولا يكـون مخلــوق علة مخلــوق، فنقــول: المــوت أمر اســتبد الــرب تعــالى باختراعه مع الحز، فلا يجب من تقدير عـدم الحز عـدم المـوت وهو الحـق؛ ومن اعتقد كونه علة وانضـاف إليه مشـاهدته صـحة الجسم وعدم مهلك من خارج اعتقد أنه لو انتفى الحز وليس ثم علة أخـرى وجب انتفاء المعلول لانتفـاء جميع العلـل، وهـذا الاعتقـاد صـحيح لو صح اعتقــاد التعليل وحصر العلل فيما عــرف انتفــاؤه فــإذاً هــذه المسألة يطول النزاع فيها، ولم يشـعر أكـثر الخائضـين فيها بمثارها فينبغي أن نطلب هذا من القانون الذي ذكرناه في عموم قدرة الله تعالى وإبطال التولد. ويبنى على هذا أن منق تل ينبغي أن يقـال إنه مات بأجله لأن الأجل عبـارة عن الـوقت الـذي خلق الله تعـالى فيه موته سواء كـان معه حز رقبة أو كسـوف قمر أو نـزول مطر أو لم يكن، لأن كل هـذه عنـدنا مقترنـات وليست مـؤثرات ولكن اقـتران بعضها يتكرر بالعادة، وبعضها لا يتكـرر، فأما من جعل المـوت سـبباً طبيعياً من الفطرة وزعم أن كل مـزاج فله رتبة معلومة في القـوة إذا خليت ونفسها تمـادت إلى منتها مـدتها، ولو فسـدت على سـبيل الاحترام كان ذلك استعجالاً، بالإضـافة إلى مقتضى طباعهـا، والأجل عبـارة عن المـدة الطبيعيـة، كما يقـال الحائط مثلاً يبقى مائة سـنة بقدر إحكام بنائه، ويمكن أن يهدم بالفـأس في الحـال، والأجل يعـبر به عن مدته التي له بذاته وقوته، فيلـزم من ذلك أن يقـال إذا هـدم بالفأس لم ينهدم بأجله وإن لم يتعـرض له من خـارج حـتى انحطت أجـزاؤه فيقـال انهـدم بأجلـه، فهـذا اللفظ ينـبيء على ذلك الأصـل. المسألة الثانية وهي اللفظيـة: فكـاختلافهم في أن الايمـان هل يزيد وينقص أم هو على رتبة واحدة. وهذا الاختلاف منشؤه الجهل بكــون

الاسم مشتركاً، أعني اسم الايمان، وإذا فصل مسـميات هـذا اللفظ ارتفع الخلاف. وهو مشـــترك بين ثلاثة معـــان: إذ قد يعـــبر به عن التصديق اليقين البرهاني، وقد يعبر به عن الاعتقاد التقليدي إذا كان جزماً، وقد يعبر به عن تصديق معه العمل بمـوجب التصـديق ودليل اطلاقه على الأول أن من عـرف الله تعـالى بالـدليل ومـات عقيب معرفته فإنا نحكم بأنه مـــات مؤمنـــاً. ودليل اطلاقه على التصـــديق التقليدي أن جماهير العرب كانوا يصدقون رسـول الله تعـالى صـلى الله عليه وسـلم بمجـرد إحسـانه إليهم وتلطفه بهم ونظـرهم في قـــــوانين أحواله من غـــــير نظر في أدلة الواحدانية ووجه دلالة المعجزة، وكـان يحكم رسـول الله صـلى الله عليه وسـلم بإيمـانهم وقد قال تعـالى "وما أنت بمـؤمن لنـا" أي بمصـدق، ولم يفـرق بين تصـديق وتصـديق، ودليل إطلاقه على الفعـل، قوله عليه السـلام: لا يـزني الـزاني وهو مـؤمن حين يـزني وقوله عليه السـلام: الايمـان بضـعة وسـبعون بابـاً أدناها إماطة الأذى عن الطريق فـنرجع إلى المقصـود ونقـول: إن أطلق الإيمـان بمعـنى التصـديق البرهـاني لم يتصور زيادته ولا نقصانه، بل اليقين إن حصل بكماله فلا مزيد عليه. وإن لم يحصل بكماله فليس بيقين، وهي خطة واحـــدة ولا يتصـــور فيها زيـادة ونقصـان إلا أن يـراد به زيـادة وضـوح أي زيـادة طمأنينة النفس إليه بـأن النفس تطمئن إلى اليقينيـات النظرية في الابتـداء إلى حل ما، فإذا تواردت الأدلة على شـيء واحد أفـاد بظـاهر الأدلة زيـادة طمأنينـة. وكل من مـارس العلـوم أدرك تفاوتـاً في طمأنينية نفسه إلى العلم الضـروري، وهو العلم بـأن الاثـنين أكـثر من الواحد وإلى العلم يحـدث العـالم وإن محدثه واحـد، ثم يـدرك أيضـاً تفرقة بين آحـاد المسـائل بكـثرة أدلتها وقلتهـا. فالتفـاوت في طمأنينية النفس مشـاهد لكل نـاظر من باطنـه، فـإذا فسـرت الزيـادة به لم يمنعه أيضـاً في هـذا التصـديق. أما إذا أطلق بمعـنى التصـديق التقليـدي فـذلك لا سـبيل إلى جحد التفـاوت فيـه؛ فإنا نـدرك بالمشـاهدة من حـال اليهـودي في تصـميمه على عقـده ومن حـال النصراني والمسلم تفاوتـاً، حـتى أن الواحد منهم لا يـؤثر في نفسه وحل عقد لمبه التهـويلات والتخويفـات ولا التحقيقـات العلمية ولا التخيلات الإقناعية، والواحد منهم مع كونه جازماً في اعتقاده تكـون نفسه أطـوع لقبـول اليقين، وذلك لأن الاعتقـاد على القلب مثل عقـدة ليس فيها انشـراح وبـرد يقين. والعقـدة تختلف في شـدتها وضعفها فلا ينكر هذا التفاوت منصف وإنما ينكره الذين سـمعوا من

العلـوم والاعتقـادات أسـاميها ولم يـدركوا من أنفسـهم ذوقهـا، ولم يلاحظــوا اختلاف أحــوالهم وأحــوال غــيرهم فيهــا. وأما إذا أطلق بالمعنى الثالث وهو العمل مع التصـديق، فلا يخفى بطـرق التفـاوت إلى نفس العمل، وهل يتطرق بسـبب المواظبة على العمل تفـاوت إلى نفس التصـديق، هـذا فيه نظـر، وتـرك المداهنة في مثل هـذا المقـــام أولى والحق أحق ما قيـــل. فـــأقول: إن المواظبة على الطاعات لها تـأثير في تأكيد طمأنينة النفس إلى الاعتقـاد التقليـدي ورسـوخه في النفس، وهـذا أمر لا يعرفه إلا من سـبر أحـوال نفسه وراقبها في وقت المواظبة على الطاعة وفي وقت الفـــترة ولاحظ تفـاوت الحـال في باطنـه، فإنه يـزداد بسـبب المواظبة على العمل أنسة لمعتقداته، ويتأكد به طمأنينته، حـتى أن المعتقد الـذي طـالت منه المواظبة على العمل بمـــوجب اعتقـــاده أعصا نفســـاً على المحــاول تغيــيره وتشــكيكه ممن لم تطل مواظبتــه، بل العــادات تقضي بها، فإن من يعتقد الرحمة في قلبه على يتيم فإن أقدم على مسح رأسه وتفقد أمـــــره صـــــادف في قلبه عند ممارسة العمل بمـوجب الرحمة زيـادة تأكيد في الرحمـة، ومن يتواضع بقلبه لغـيره فـإذا عمل بموجبه سـاجداً له أو مقبلاً يـده ازداد التعظيم والتواضع في قلبه ولــذلك تعبــدنا بالمواظبة على أفعــال هي مقتضى تعظيم القلب من الركـوع والسـجود لـيزداد بسـببها تعظيم القلـوب، فهـذه أمـور يجحـدها المتحـذلقون في الكلام الـذين أدركـوا تـرتيب العلم بسماع الألفـاظ ولم يـدركوها بـذوق النظـر. فهـذه حقيقة المسـألة، ومن هذا الخبر اختلافهم في معنى الرزق. وقول المعتزلــة: إن ذلك مخصوص بما يملكه الإنسان حـتى ألزمـوا أنه لا رزق لله تعـال على البهــائم، فربما قــالوا هو مما لم يحــرم تناولــه، فقيل لهم فالظلمة ماتوا وقد عاشوا عمرهم لم يرزقوا، وقد قال أصحابنا إنه عبارة عن المنتفع به كيف كان، ثم هو منقسم إلى حلال وحرام، ثم طولوا في حد الرزق وحد النعمة وتضييع الـوقت بهـذا وأمثاله دأب من لا يمـيز بين المهم وغيره ولا يعرف قدر بقية عمــره، وإنه لا قيمة له فينبغي أن يضـيع العمر إلا بـالمهم وبين يـدي الأنظـار أمـور مشـكلة البحث عنها أهم من البحث عن مـــوجب الألفـــاظ ومقتضى الإطلاقـــات، فنسأل الله أن يوفقنا للاشتغال لما يعنينا. المسـألة الثالثة الفقهيـة: فمثل اختلافهم في أن الفاسق هل له أن يحتسب ؟ وهـــــــذا نظر فقهي، فمن أين يليق بالكلام ثم بالمختصرات. ولكنا نقـول الحق أن له أن يحتسب وســبيله التــدرج في التصــوير؛ وهو أن نقــول: هل

يشترط في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر كـون الآمر والنـاهي معصوماً عن الصغائر والكبائر جميعاً ؟ فإن شـرط ذلك كـان خرقـاً للاجماع، فـإن عصـمة الأنبيـاء عن الكبـائر إنما عـرفت شـرعاً، وعن الصغائر مختلف فيها، فمتى يوجد في الدنيا معصـوم ؟ وإن قلتم إن ذلك لا يشترط حتى يجوز للابس الحرير مثلاً وهو عـاص به أن يمنع من الزنى وشرب الخمـر، فنقـول: وهل لشـارب الخمر أن يحتسب على الكـافر ويمنعه من الكفر ويقاتله عليه ؟ فـإن قـالوا لا، خرقـوا الاجماع إذ جنود المسلمين لم تزل مشتملة على العصاة والمطيعين ولم يمنعوا من الغـزو لا في عصر النـبي صـلى الله عليه وسـلم ولا في عصر الصـــحابة رضي الله عنهم والتـــابعين، فـــإن قـــالوا نعم، فنقول: شارب الخمر هل له أن يمنع من القتل أم لا ؟ فـإن قيل لا، قلنـــا: فما الفـــرق بين هـــذا وبين لابس الحرير إذا منع من الخمر والزاني إذا منع من الكفر ؟ وكما أن الكبيرة فوق الصغيرة فالكبائر أيضاً متفاوتة، فإن قالوا نعم، وضبطوا ذلك بأن المقـدم على شـيء لا يمنع من مثله ولا فيما دونه وله أن يمنع مما فوقه، فهذا الحكم لا مســتند له إذ الــزنى فــوق الشــرب ولا يبعد أن يــزني ويمنع من الشراب ويمنع منه، ربما يشرب ويمنع غلمانه وأصحابه من الشرب، ويقـول: تـرك ذلك واجب عليكم وعلي والأمر بـترك المحـرم واجب علي مع الترك فلي أن أتقرب بأحد الواجبين، ولم يلزمـني مع تـرك أحدهما ترك الآخر، فإذن كما يجوز أن يترك الآمر بترك الشرب وهو بتركه يجوز أن يشـرب ويـأمر بـالترك فهما واجبـان فلا يلـزم بـترك أحدهما ترك الآخر. فإن قيل: فيلزم على هـذا أمـور شـنيعة وهو أن يزني الرجل بامرأة مكرهاً إياها على التمكين، فإن قال لها في أثناء الــزني عند كشــفها وجهها باختيارها لا تكشــفي وجهك فــاني لست محرماً لك، والكشف لغير المحرم حـرام، وأنت مكرهة على الـزنى مختـــارة في كشف الوجه فأمنعك من هـــذا، فلا شك من أن هـــذه حسبة بـاردة شـنيعة لا يصـير إليها عاقـل؛ وكـذلك قوله إن الـواجب علي شـيئان العمل والأمر للغـير، وأنا أتعـاطى أحـدهما وإن تـركت الثاني كقوله: إن الواجب علي الوضوء دون الصـلاة وأنا أصـلي وإن تركت الوضـوء، والمسـنون في حقي الصـوم والتسـحر وأنا أتسـحر وإن تـركت الصـوم، وذلك محـال، لأن السـحور للصـوم والوضـوء للصــــلاة، وكل واحد شــــرط الآخر وهو متقــــدم في الرتبة على المشروط، فكـذلك نفس المـرء مقدمة على غـيره، فليهـذب نفسه أولا ثم غــيره أما إذا أهمل نفسه واشــتغل بغــيره كــان ذلك عكس

الترتيب الواجب، بخلاف ما إذا هذب نفسه وتـرك الحسـبة وتهـذيب غيره، فإن ذلك معصية ولكنه لا تناقض فيه. وكـذلك الكـافر ليس له ولاية الدعوة إلى الاسلام ما لم يسلم هو بنفسـه، فلو قـال الـواجب علي شيئان ولي أن أترك أحدهما دون الثاني لم يكن منه، والجواب أن حسـبة الـزاني بـالمرأة عليها ومنعها من كشـفها وجهها جـائزة عندنا، وقـولكم إن هـذه حسـبة بـاردة شـنيعة فليس الكلام في أنها حـارة أو بـاردة مسـتلذة أو مستبشـعة، بل الكلام في أنها حق أو باطل وكم من حق مسـتبرد مسـتثقل وكم من باطل مسـتحلى مستعذب، فالحق غير اللذيذ والباطل غير الشنيع، والبرهان القـاطع فيه هو أنا نقول: قوله لها لا تكشـفي وجهك فإنه حـرام، ومنعه إياها بالعمل قـول وفعـل، وهـذا القـول والفعل إما أن يقـال هو حـرام أو يقـال واجب أو يقـال هو مبـاح، فـإن قلتم إنه واجب فهو المقصـود، وإن قلتم إنه مباح فله أن يفعل ما هو مباح، وإن قلتم إنه حرام فما مستند تحريمه ؟ وقد كان هذا واجباً قبل اشـتغاله بـالزنى فمن أين يصير الواجب حراماً باقتحامه محرماً، وليس في قوله الأخير صـدق عن الشـرع بأنه حـرام، وليس في فعله إلا المنع من اتحـاد ما هو حرام، والقول بتحريم واحد منهما محال. ولسنا نعني بقولنا للفاسق ولاية الحسـبة إلا أن قوله حق وفعله ليس بحـرام، وليس هـذا كالصلاة والوضـوء فـإن الصـلاة هي المـأمور بها وشـرطها الوضـوء، فهي بغير وضوء معصـية وليست بصـلاة، بل تخـرج عن كونها صـلاة وهذا القول لم يخرج عن كونه حقـاً ولا الفعل خـرج عن كونه منعـاً من الحرام، وكذلك السحور عبارة عن الاستعانة على الصوم بتقديم الطعـام ولا تعقل الاسـتعانة من غـير العـزم على ايجـاد المسـتعان عليه. وأما قولكم أن تهذيبه نفسه أيضـاً شـرط لتهذيبه غـيره، فهـذا محل النزاع. فمن أين عـرفتم ذلك ؟ ولو قـال قائـل: تهـذيب نفسه عن المعاصي شرط للغير ومنع الكفـار، وتهذيبه نفسه عن الصـغائر شرط للمنع عن الكبائر كان قوله مثل قـولكم، وهو خـرق للاجمـاع. وأما الكـافر فـإن حمل كـافراً آخر بالسـيف على الإسـلام فلا يمنعه منه، ويقول عليه أن يقول لا إله إلا الله وأن محمداً رسول الله وأن يـأمر غـيره به ولم يثبت أن قوله شـرط لأمـره، فله أن يقـول وأن يـأمر وإن لم ينطـق. فهـذا غـور هـذه المسـألة، وإنما أردنا إيرادها لتعلم أن أمثـال هـذه المسـائل لا تليق بفن الكلام ولا سـيما بالمعتقدات المختصرة والله أعلم بالصواب.

الباب الثالث في الامامة النظر في الإمامة أيضاً ليس من المهمات، وليس أيضـاً من فن المعقـولات فيها من الفقهيـات، ثم إنها مثـار للتعصـبات والمعـرض عن الخـوض فيها أسـلم من الخـائض بل وإن أصاب، فكيف إذا أخطأ ! ولكن إذا جرى الرسم باختتـام المعتقـدات به أردنا أن نسلك المنهج المعتاد فإن القلـوب عن المنهج المخـالف للمألوف شـديدة النفـار، ولكنا نـوجز القـول فيه ونقـول: النظر فيه يـدور على ثلاثة أطـراف: الطـرف الأول: في بيـان وجـوب نصب الإمام. ولا ينبغي أن تظن أن وجوب ذلك مأخوذ من العقـل، فإنا بينا أن الوجوب يؤخذ من الشرع إلا أن يفسر الواجب بالفعل الـذي فيه فائدة وفي تركه أدنى مضرة، وعند ذلك لا ينكر وجوب نصب الإمـام لما فيه من الفوائد ودفع المضـار في الـدنيا، ولكنا نقيم البرهـان القطعي الشـرعي على وجوبه ولسـنا نكتفي بما فيه من إجمـاع الأمة، بل ننبه على مستند الإجماع ونقول: نظام أمر الـدين مقصـود لصاحب الشرع عليه السـلام قطعـاً، وهـذه مقدمة قطعية لا يتصـور الـنزاع فيهـا، ونضـيف إليها مقدمة أخـرى وهو أنه لا يحصل نظـام الـدين إلا بإمـام مطـاع فيحصل من المقـدمتين صـحة الـدعوى وهو وجوب نصب الإمام. فإن قيل: المقدمة الأخيرة غير مسلمة وهو أن نظام الدين لا يحصل إلا بإمام مطاع، فدلوا عليها. فنقـول: البرهـان عيه أن نظام الدين لا يحصل إلا بنظام الدنيا، ونظام الـدنيا لا يحصل إلا بإمام مطاع، فهاتـان مقـدمتان ففي أيهما الـنزاع ؟ فـإن قيل لم قلتم إن نظـام الـدين لا يحصل إلا بنظـام الـدنيا، بل لا يحصل إلا بخراب الدنيا، فإن الدين والـدنيا ضـدان والاشـتغال بعمـارة أحـدهما خراب الآخر، قلنا: هـذا كلام من لا يفهم ما نريـده بالـدنيا الآن، فإنه لفظ مشـترك قد يطلق على فضـول التنعم والتلـذذ والزيـادة على الحاجة والضـرورة، وقد يطلق على جميع ما هو محتـاج إليه قبل الموت. وأحدهما ضد الدين والآخر شرطه، وهكذا يغلط من لا يمـيز بين معـاني الألفـاظ المشـتركة. فنقـول: نظـام الـدين بالمعرفة والعبادة لا يتوصل إليهما إلا بصحة البدن وبقاء الحيـاة وسـلامة قـدر الحاجات من الكسوة والمسـكن والأقـوات، والأمن هو آخر الآفـات، ولعمري من أصبح آمنـاً في سـربه معـافى في بدنه وله قـوت يومه فكأنما حيزت له الدنيا بحـذافيرها، وليس يـأمن الإنسـان على روحه وبدنه وماله ومسـكنه وقوته في جميع الأحـوال بل في بعضـها، فلا ينتظم الـدين إلا بتحقيق الأمن على هـذه المهمـات الضـرورية، وإلا فمن كان جميع أوقاته مسـتغرقاً بحراسة نفسه من سـيوف الظلمة

وطلب قوته من وجـــوه الغلبـــة، مـــتى يتفـــرغ للعلم والعمل وهما وسيلتاه إلى سعادة الآخرة، فـإذن بـان نظـام الـدنيا، أعـني مقـادير الحاجة شـــرط لنظـــام الـــدين. وأما المقدمة الثانية وهو أن الـــدنيا والأمن على الأنفس والأموال لا ينتظم إلا بسلطان مطاع فتشهد له مشـاهدة أوقـات الفتن بمـوت السـلاطين والأئمـة، وإن ذلك لو دام ولم يتـدارك بنصب سـلطان آخر مطـاع دام الهـرج وعم السـيف وشمل القحط وهلكت المواشي وبطلت الصناعات، وكـان كل غلب سلب ولم يتفرغ أحد للعبادة والعلم إن بقي حياً، والأكثرون يهلكـون تحت ظلال السيوف، ولهذا قيـل: الـدين والسـلطان توأمـان، ولهـذا قيـل: الـدين أس والسـلطان حـارس وما لا أس له فمهـدوم وما لا حـــارس له فضـــائع. وعلى الجملة لا يتمـــارى العاقل في أن الخلق على اختلاف طبقاتهم وما هم عليه من تشتت الأهـواء وتبـاين الآراء لو خلوا وراءهم ولمي كن رأي مطاع يجمع شـتاتهم لهلكـوا من عند آخرهم، وهـذا داء لا علاج له إلا بسـلطان قـاهر مطـاع يجمع شـتات الآراء، فبـان أن السـلطان ضـروري في نظـام الـدنيا، ونـام الـدنيا ضروري في نظام الدين، ونظام الدين ضـروري في الفـوز بسـعادة الآخرة وهو مقصـود الأنبيـاء قطعـاً، فكـان وجـوب نصب الإمـام من ضـروريات الشـرع الـذي لا سـبيل إلى تركه فـاعلم ذلـك. الطـرف الثـــاني: في بيـــان من يتعين من ســـائر الخلق لأن ينصب إمامـــاً. فنقـول: ليس يخفى أن التنصـيص على واحد نجعله إمامـاً بالتشـهي غـير ممكن، فلا بد له من تمـيز بخاصـية يفـارق سـائر الخلق بهـذا، فتلك خاصية في نفسه وخاصـية من جهة غـيره. أما من نفسه فـأن يكـــون أهلاً لتـــدبير الخلق وحملهم على مراشـــدهم. وذلك بالكفاية والعلم والـورع، وبالجملة خصـائص القضـاة تشـترط فيه مع زيـادة نسب قـريش؛ وعلم هـذا الشـرط الرابع بالسـمع حيث قـال النـبي صلى الله عليه وسلم: الأئمة من قريش فهذا تميزه عن أكثر الخلق ولكن ربما يجتمع في قريش جماعة موصـوفون بهـذه الصـفة فلا بد من خاصـــية أخـــرى تمـــيزه، وليس ذلك إلا التولية أو التفـــويض من غــــــيره، فإنما يتعين للإمامة مهما وجـــــــدت التولية في حقه على الخصوص من دون غيره، فيبقى الآن النظر في صـفة المـولى فـإن ذلك لا يسلم لكل أحد بل لا بد فيه من خاصية وذلك لا يصدر إلا من أحد ثلاثة: إما التنصيص من جهة النـبي صـلى الله عليه وسـلم، وإما التنصيص من جهة إمام العصر بـأن يعين لولاية العهد شخصـاً معينـاً من أولاده أو ســـائر قـــريش، وإما التفـــويض من رجل ذي شـــوكة

يقتضي انقيـاده وتفويضه متابعة الآخـرين ومبـادرتهم إلى المبايعـة، وذلك قد يسلم في بعض الأعصار لشـخص واحد مرمـوق في نفسه مـرزوق بالمتابعة مسـؤول على الكافـة، ففي بيعته وتفويضه كفاية عن تفـويض غـيره لأن المقصـود أن يجتمع شـتات الآراء لشـخص مطاع وقد صار الإمام بمبايعة هذا المطاع مطاعـاً، وقد لا يتفق ذلك لشـخص واحد بل لشخصـين أو ثلاثة أو جماعة فلا بد من اجتمـاعهم وبيعتهم واتفاقهم على التفويض حـتى تتم الطاعـة. بل أقـول: لو لم يكن بعد وفـــاة الإمـــام الاقرشي واحد مطـــاع متبع فنهض بالإمامة وتولاها بنفسه ونشأ بشــــوكته وتشـــاغل بها واســـتتبع كافة الخلق بشوكته وكفايته وكان موصـوفاً بصـفات الأئمة فقد انعقـدت إمامته ووجبت طاعته، فإنه تعين بحكم شوكته وكفايته، وفي منازعته إثارة الفتن إلا أن من هـذا حاله فلا يعجز أيضـاً عن أخذ البيعة من أكـابر الزمـان وأهل الحل والعقـد، وذلك أبعد من الشـبهة فلـذلك لا يتفق مثل هـذا في العـادة إلا عن بيعة وتفـويض. فـإن قيـل: فـإن كـان المقصود حصول ذي رأي مطاع يجمع شتات الآراء ويمنع الخلق من المحاربة والقتال ويحملهم على مصالح المعاش والمعاد، فلو انتهض لهـذا الأمر من فيه الشـروط كلها سـوى شـروط القضـاء ولكنه مع ذلك يراجع العلمـاء ويعمل بقـولهم فمـاذا تـرون فيـه، أيجب خلعه ومخالفته أم تجب طاعته ؟ قلنـا: الـذي نـراه ونقطع أنه يجب خلعه إن قدر على أن يسـتبدل عنه من هو موصـوف بجميع الشـروط من غير إثارة فتنة وتهييج قتال، وإن لم يكن ذلك إلا بتحريك قتال وجبت طاعته وحكم بإمامته لأن ما يفوتنا من المصـــارفة بين كونه عالمـــاً بنفسه أو مسـتفتياً من غـيره دون ما يفوتنا بتقليد غـيره إذا افتقرنا إلى تهييج فتنة لا ندري عاقبتها. وربما يؤدي ذلك إلى هلاك النفــوس والأمـوال، وزيـادة صـفة العلم إنما تـراعى مزية وتتمة للمصـالح فلا يجـوز أن يعطل أصل المصـالح في التشـوق إلى مزاياها وتكملاتهـا، وهذه مسائل فقهية فيلون المستعبد لمخالفته المشـهود على نفسه استبعاده ولينزل من غلوائه فالأمر أهـون مما يظنـه، وقد استقضـينا تحقيق هذا المعنى في الكتاب الملقب بالمسـتظهري المصـنف في الرد على الباطنيـة، فـإن قيل فـإن تسـامحتم بخصـلة العلم لـزمكم التسامح بخصـلة العدالة وغـير ذلك من الخصـال، قلنـا: ليست هـذه مسـامحة عن الاختيـار ولكن الضـرورات تـبيح المحظـوارت، فنحن نعلم أن تناول الميتة محظور ولكن الموت أشد منـه، فليت شـعري من لا يسـاعد على هـذا ويقضي ببطلان الإمامة في عصـرنا لفـوات

شــــروطها وهو عـــاجز عن الاســـتبدال بالمتصـــدي لها بل هو فاقد للمتصف بشروطها، فأي أحواله أحسن: أن يقول القضاة معزولــون والولايـات باطلة والأنكحة غـير منعقـدة وجميع تصـرفات الـولاة في أقطار العالم غير نافذة، وإنما الخلق كلهم مقدمون على الحرام، أو أن يقول الإمامة منعقدة والتصرفات والولايـات نافـذة بحكم الحـال والاضـــطرار، فهو بين ثلاثة أمـــور إما أن يمنع النـــاس من الأنكحة والتصــرفات المنوطة بالقضــاة وهو مســتحيل ومــؤدي إلى تعطيل المعايش كلها ويفضي إلى تشتيت الآراء ومهلك للجماهير والــدهماء أو يقــول إنهم يقــدمون على الأنكحة والتصــرفات ولكنهم مقــدمون على الحـرام، إلا أنه لا يحكم بفسـقهم ومعصـيتهم لضـرورة الحـال، وإما أن نقـول يحكم بانعقـاد الإمامة مع فـوات شـروطها لضـرورة الحــال ومعلــوم أن البعيد مع الأبعد قــريب، وأهــون الشــرين خــير بالاضافة، ويجب على العاقل اختياره، فهذا تحقيق هــذا الفصل وفيه غنية عند البصـــير عن التطويل ولكن من لم يفهم حقيقة الشــــيء وعلته وإنما يثبت بطــول الألفة في ســـمعه فلا تــزال النفـــرة عن نقيضه في طبعه إذ فطـام الضـعفاء عن المـألوف شـديد عجز عنه الأنبياء فكيف غيرهم. فـإن قيـل: فهلا قلتم إن التنصـيص واجب من النــــــبي والخليفة كي يقطع ذلك دابر الاختلاف كما قـــــالت بعض الإمامية إذ ادعـــوا أنه واجب، قلنـــا: لأنه لو كـــان واجبـــاً لنص عليه الرســـول عليه الســـلام، ولم ينص هو ولم ينص عمر أيضـــاً بل ثبتت إمامة أبو بكر وإمامة عثمـــــــــــــان وإمامة علي رضي الله عنهم بـــالتفويض، فلا تلتفت إلى تجاهل من يـــدعي أنه صـــلى الله عليه وســـلم نص على علي لقطع الـــنزاع ولكن الصــحابة كـــابروا النص وكتموه، فأمثال ذلك يعارض بمثله ويقال: بم تنكرون على من قـــال إنه نص على أبي بكر فأجمع الصحابة على موافقته النص ومتابعتـه، وهو أقرب من تقدير مكابرتهم النص وكتمانه، ثم إنما يتخيل وجـوب ذلك لتعذر قطع الاختلاف وليس ذلك بمعتذر، فإن البيعة تقطع مـادة الاختلاف والـدليل عليه عـدم الاختلاف في زمـان أبي بكر وعثمـان رضي الله عنهم، وقد توليا البيعة، وكثرته في زمـان علي رضي الله عنه ومعتقد الإمامية أنه تـولى بـالنص. الطـرف الثـالث: في شـرح عقيدة أهل السنة في الصحابة والخلفاء الراشدين رضي الله عنهم. اعلم أن للنـاس في الصـحابة والخلفـاء إسـراف في أطـراف؛ فمن مبـالغ في الثنـاء حـتى يـدعي العصـمة للأئمـة، ومنهم متهجم على الطعن بطلق اللسان بذم الصحابة. فلا تكونن من الفريقين واسـلك

طريق الاقتصــاد في الاعتقــاد. واعلم أن كتــاب الله مشــتمل على الثناء على المهاجرين والأنصار وتواترت الأخبـار بتزكية النـبي صـلى الله عليه وسلم إياهم بألفاظ مختلفة، كقوله أصحابي كالنجوم بأيهم اقتديتم اهتديتم وكقوله: خير الناس قرني ثم الـذين يلـونهم وما من واحد إلا وورد عليه ثنــاء خــاص في حقه يطــول نقلــه، فينبغي أن تستصـحب هـذا الاعتقـاد في حقهم ولا تسـيء الظن بهم كما يحكى عن أحــوال تخــالف مقتضى حسن الظن، فــأكثر ما ينقل مخــترع بالتعصب في حقهم ولا أصل له وما ثبت نقله فالتأويل متطـرق إليه ولم يجز ما لا يتسع العقل لتجـــويز الخطأ والســـهو فيـــه، وحمل أفعــالهم على قصد الخــير وإن لم يصــيبوه. والمشــهور من قتــال معاوية مع علي ومسير عائشه رضي الله عنهم إلى البصــرة والظن بعائشة أنها كانت تطلب تطفئة الفتنة ولكن خرج الأمر من الضــبط، فــــأواخر الأمــــور لا تبقى على وفق طلب أوائلهـــا، بل تنسل عن الضبط، والظن بمعاوية أنه كان على تأويل وظن فيما كان يتعاطــاه وما يحكى ســوى هــذا من روايــات الآحــاد فالصــحيح منه مختلط بالباطل والاختلاف أكـثره اختراعـات الـروافض والخـوارج وأربـاب الفضول الخائضون في هذه الفنون. فينبغي أن تلازم الإنكار في كل ما لم يثبت، وما ثبت فيستنبط له تأويلاً. فما تعـذر عليك فقـل: لعل له تأويلاً وعـذراً لم أطلع عليـه. واعلم أنك في هـذا المقـام بين أن تسيء الظن بمسـلم وتطعن عليه وتكـون كاذبـاً أو تحسن الظن به وتكف لســـــــانك عن الطعن وأنت مخطئ مثلاً، والخطأ في حسن الظن بالمسلم أسلم من الصواب بالطعن فيهم، فلو سـكت إنسـان مثلاً عن لعن ابليس أو لعن أبي جهل أو أبي لهب أو من شــئت من الأشرار طول عمره لم يضره السكوت، ولو هفا هفوة بــالطعن في مسلم بما هو بريء عند الله تعالى منه فقد تعرض للهلاك، بل أكــثر ما يعلم في النــــاس لا يحل النطق به لتعظيم الشــــرع الزجر عن الغيبة، مع أنه إخبار عما هو متحقق في المغتــاب. فمن يلاحظ هـذه الفصول ولم يكن في طبعه ميل إلى الفضول آثر ملازمته السـكوت وحسن الظن بكافة المسـلمين وإطلاق اللســان بالثنــاء على جميع السلف الصالحين. هذا حكم الصحابة عامة. فأما الخلفاء الراشـدون فهم أفضل من غـــيرهم، وتــــرتيبهم في الفضل عند أهل الســـنة كترتيبهم في الإمامة، وهذا لمكان أن قولنا فلان أفضل من فلان أن معناه إن محله عند الله تعالى في الآخرة أرفـع، وهـذا غيب لا يطلع عليه إلا الله ورسـوله إن أطلعه عليـه، ولا يمكن أن يـدعي نصـوص

قاطعة من صـاحب الشـرع متـواترة مقتضـية للفضـيلة على هـذا الـــترتيب، بل المنقـــول الثنـــاء على جميعهم. واســـتنباط حكم الترجيحـــات في الفضل من دقـــائق ثنائه عليهم رمي في عماية واقتحـام أمر آخر أغنانا الله عنـه، ويعـرف الفضل عند الله تعـالى بالأعمـال مشـكل أيضـاً وغايته رجم ظن، فكم من شـخص متحـرم الظـاهر وهو عند الله بمكـان ليس في قلبه وخلق خفي في باطنـه، وكم من مـــزين بالعبـــادات الظـــاهرة وهو في ســـخط الله لخبث مستكن في باطنه فلا مطلع على السـرائر إلا الله تعـالى. ولكن إذا ثبت أنه لا يعرف الفضل إلا بالوحي ولا يعرف من النبي إلا بالسـماع وأولى النـاس بالسـماع ما يـدل على تفـاوت الفضـائل الصـحابة الملازمـون لأحـوال النـبي صـلى الله عليه وسـلم، وهم قد أجمعـوا على تقـديم أبي بكـر، ثم نص أبو بكر على عمـر، ثم أجمعـوا بعـده على عثمـــــــان، ثم على علي رضي الله عنهم. وليس يظن منهم الخيانة في دين الله تعـالى لغـرض من الأغـراض، وكـان إجمـاعهم على ذلك من أحسن ما يسـتدل به على مـراتبهم في الفضـل، ومن هذا اعتقد أهل السنة هذا الترتيب في الفضل ثم بحثـوا عن الأخبـار فوجـدوا فيها ما عـرف به مسـتند الصـحابة وأهل الإجمـاع في هـذا الترتيب. فهذا ما أردنا أن نقتصر عليه من أحكـام الإمامة والله أعلم وأحكم.

الباب الرابع بيـان من يجب تكفـيره من الفـرق اعلم أن للفـرق في هذا مبالغـات وتعصـبات، فربما انتهى بعض الطوائف إلى تكفـير كل فرقة سوى الفرقة الـتي يعـزى إليهـا، فـإذا أردت أن تعـرف سـبيل الحق فيه فاعلم قبل كل شيء أن هذه مسألة فقهيـة، أعـني الحكم بتكفير من قال قـولاً وتعـاطى فعلاً، فإنها تـارة تكـون معلومة بأدلة سمعية وتارة تكـون مظنونة بالاجتهـاد، ولا مجـال لـدليل العقل فيها البتة، ولا يمكن تفهيم هذا إلا بعد تفهيم قولنا: إن هذا الشخص كـافر والكشف عن معناه، وذلك يرجع إلى الإخبار عن مستقره في الـدار الآخرة وأنه في النار على التأبيد، وعن حكمه في الدنيا وأنه لا يجب القصاص بقتله ولا يمكن من نكـاح مسـلمة ولا عصـمة لدمه ومالـه، إلى غير ذلك من الأحكام، وفيه أيضاً إخبار عن قول صـادر منه وهو كذب، أو اعتقاد وهو جهل، ويجوز أن يعرف بأدلة العقل كون القـول كـذباً وكـون الاعتقـاد جهلاً، ولكن كـون هـذا الكـذب والجهل موجبـاً للتكفير أمر آخر، ومعناه كونه مسلطاً على سفك دمه وأخذ أمواله، ومعـنى كونه مسـلطاً على سـفك دمه وأخذ أمواله ومبيحـاً لإطلاق

القول بأنه مخلد في النار؛ وهذه الأمور شرعية ويجوز عندنا أن يــرد الشــرع بــأن الكــذاب أو الجاهل أو المكــذب مخلد في الجنة وغــير مكترث بكفره، وإن ماله ودمه معصوم ويجوز أن يرد بالعكس أيضاً نعم ليس يجــور أن يــرد بــأن الكــذب صــدق وأن الجهل علم، وذلك ليس هو المطلــوب بهــذه المســألة بل المطلــوب أن هــذا الجهل والكذب هل جعله الشــرع ســبباً لإبطــال عصــمته والحكم بأنه مخلد في النار ؟ وهو كنظرنا في أن الصبي إذا تكلم بكلمتي الشهادة فهو كــافر بعد أو مســلم ؟ أي هــذا اللفظ الــذي صــدر منه وهو صــدق، والاعتقــاد الــذي وجد في قلبه وهو حــق، هل جعله الشــرع ســبباً لعصــمة دمه وماله أم لا ؟ وهــذا إلى الشــرع. فأما وصف قوله بأنه كذب أو اعتقاده بأنه جهل، فليس إلى الشــرع، فــإذاً معرفة الكــذب والجهل يجــوز أن يكــون عقليــاً وأما معرفة كونه كــافر أو مســلماً فليس إلا شـــرعياً، بل هو كنظرنا في الفقه في أن هـــذا الشـــخص رقيق أو حر، ومعناه أن السبب الذي جرى هل نصــبه الشــرع مبطلاً لشــهادته وولايته ومــزيلاً لأملاكه ومســقطاً للقصــاص عن ســيده المستولي عليه، إذا قتله، فيكــون كل ذلك طلبــاً لأحكــام شــرعية لا يطلب دليلها إلا من الشــرع. ويجــوز الفتــوى في ذلك بــالقطع مــرة وبالظن والاجتهاد أخرى، فإذا تقرر هذا الأصل فقد قررنا في أصــول الفقه وفروعه أن كل حكم شرعي يدعيه مــدع فإما أن يعرفه بأصل من أصول الشرع من إجمــاع أو نقل أو بقيــاس على أصــل، وكــذلك كون الشخص كافراً إما أن يدرك بأصل أو بقياس على ذلك الأصــل، والأصل المقطوع به أن كل من كذب محمداً صلى الله عليه وســلم فهو كافر أي مخلد في النار بعد الموت، ومستباح الــدم والمــال في الحياة، إلى جملة الأحكام. إلا أن التكذيب على مراتب.

الرتبة الأولى: تكـــذيب اليهـــود والنصـــارى وأهل الملل كلهم من المجــوس وعبــدة الأوثــان وغــيرهم، فتكفــيرهم منصــوص عليه في الكتاب ومجمع عليه بين الأمة، وهو الأصل وما عداه كالملحق به.

الرتبة الثانيــة: تكــذيب البراهمة المنكــرين لأصل النبــوات، والدهرية المنكرين لصانع العالم. وهذا ملحق بالمنصــوص بطريق الأولى، لأن هــؤلاء كــذبوه وكــذبوا غــيره من الأنبيــاء، أعــني البراهمــة، فكــانوا بــالتكفير أولى من النصــارى واليهــود، والدهرية أولى بــالتكفير من البراهمة لأنهم أضــافوا إلى تكـــذيب الأنبيـــاء إنكـــار المرسل ومن ضرورة إنكار النبوة، ويلتحق بهــذه الرتبة كل من قــال قــولاً لا تثبت

النبـوة في أصـلها أو نبـوة نبينا محمد على الخصـوص إلا بعد بطلان قوله.

الرتبة الثالثة: الذين يصدقون بالصانع والنبوة ويصدقون النبي، ولكن يعتقدون أموراً تخالف نصوص الشرع ولكن يقولون أن النبي محق، وما قصد بما ذكـره إلا صـلاح الخلق ولكن لم يقـدر على التصـريح بالحق لكلال أفهـام الخلق عن دركـه، وهـؤلاء هم الفلاسـفة. ويجب القطع بتكفـيرهم في ثلاثة مسـائل وهي: إنكـارهم لحشر الأجسـاد والتعــذيب بالنــار، والتنعيم في الجنة بــالحور بــالعين والمــأكول والمشروب والملبـوس. والأخـرى: قـولهم إن الله لا يعلم الجزئيـات وتفصــيل الحــوادث وإنما يعلم الكليــات، وإنما الجزئيــات تعلمها الملائكة السماوية. والثالثة: قولهم إن العـالم قـديم وإن الله تعـالى متقدم على العـالم بالرتبة مثل تقـدم العلة على المعلـول، وإلا فلم تر في الوجود إلا متساويين. وهـؤلاء إذا أوردوا عليهم آيـات القـرآن زعموا أن اللـذات العقلية تقصر الأفهـام عن دركهـا، فمثل لهم ذلك باللذات الحسية وهذا كفر صريح، والقول به إبطال لفائـدة الشـرائع وسد لباب الاهتداء بنور القـرآن واسـتبعاد للرشد من قـول الرسـل، فإنه إذا جاز عليهم الكذب لأجل المصـالح بطلت الثقة بـأقوالهم فما من قـول يصـدر عنهم إلا ويتصـور أن يكـون كـذباً، وإنما قـالوا ذلك لمصلحة. فإن قيل: فلم قلتم مع ذلك بأنهم كفـرة ؟ قلنا لأنه عـرف قطعاً من الشرع أن من كذب رسول الله فهو كافر وهؤلاء مكذبون ثم معالمون للكذب بمعـاذير فاسـدة وذلك لا يخـرج الكلام عن كونه كذباً.

الرتبة الرابعـة: المعتزلة والمشـبهة والفـرق كلها سـوى الفلاسـفة، وهم الذين يصدقون ولا يجوزون الكذب لمصلحة وغـير مصـلحة، ولا يشتغلون بالتعليل لمصلحة الكذب بل بالتأويل ولكنهم مخطئـون في التأويـل، فهـؤلاء أمـرهم في محل الاجتهـاد. والـذي ينبغي أن يميل المحصل إليه الاحتراز من التكفير ما وجد إليه سبيلاً. فـإن اسـتباحة الدماء والأموال من المصلين إلى القبلة المصـرحين بقـول لا إله إلا الله محمد رسول الله خطأ، والخطأ في ترك ألف كـافر في الحيـاة أهون من الخطأ في سـفك محجمة من دم مسـلم. وقد قـال صـلى الله عليه وسلم: أمـرت أن أقاتل النـاس حـتى يقولـوا لا إله إلا الله محمد رسول الله، فإذا قالوها فقد عصموا مـني دمـاءهم وأمـوالهم إلا بحقهــا. وهــذه الفــرق منقســمون إلى مســرفين وغلاة، وإلى مقتصدين بالإضافة إليهم، ثم المجتهد يرى تكفيرهم وقد يكــون ظنه

في بعض المسـائل وعلى بعض الفـرق أظهـر. وتفصـيل آحـاد تلك المسائل يطول ثم يثير الفتن والأحقاد، فإن أكثر الخائضين في هـذا إنما يحركهم التعصب واتباع تكفير المكذب للرسول، وهـؤلاء ليسـوا مكذبين أصلاً ولم يثبت لنا أن الخطأ في التأويل موجب للتكفير، فلا بد من دليل عليه، وثبت أن العصمة مستفادة من قول لا إله إلا الله قطعاً، فلا يدفع ذلك إلا بقاطع. وهذا القدر كـاف في التنبيه على أن إسراف من بالغ في التكفير ليس عن برهان فإن البرهـان إما أصل أو قياس على أصل، والأصل هو التكذيب الصريح ومن ليس بمكذب فليس في معـنى الكـذب أصـلاً فيبقى تحت عمـوم العصـمة بكلمة الشهادة.

الرتبة الخامسـة: من تـرك التكـذيب الصـريح ولكن ينكر أصـلاً من أصول الشرعيات المعلومة بالتواتر من رسـول الله صـلى الله عليه وسلم، كقول القائل: الصلوات الخمس غير واجبـة، فـإذا قـرئ عليه القرآن والأخبار قال: لست أعلم صـدر هـذا من رسـول اللـه، فلعله غلط وتحريف. وكمن يقول: أنا معـترف بوجـوب الحج ولكن لا أدري أين مكة وأين الكعبـــة، ولا أدري أن البلد الـــذي تســـتقبله النـــاس ويحجونه هل هي البلد الـــتي حجها النـــبي عليه الســـلام ووصـــفها القرآن. فهذا أيضاً ينبغي أن يحكم بكفـره لأنه مكـذب ولكنه محـترز عن التصريح، وإلا فالمتواترات تشـترك في دركها العـوام والخـواص وليس بطلان ما يقوله كبطلان مـــذهب المعتزلة فـــإن ذلك يختص لدركه اؤلـوا البصـائر من النظـار إلا أن يكـون هـذا الشـخص قـريب العهد بالاسلام ولم يتواتر عنده بعد هذه الأمور فيمهله إلى أن يتواتر عنـده، ولسـنا نكفـره لأنه أنكر أمـراً معلومـاً بـالتواتر، وإنه لو أنكر غـزوة من غـزوات النـبي صـلى الله عليه وسـلم المتـواترة أو أنكر نكاحه حفصة بنت عمـــر، أو أنكر وجـــود أبي بكر وخلافته لم يلـــزم تكفـــيره لأنه ليس تكـــذيباً في أصل من أصـــول الـــدين مما يجب التصـديق به بخلاف الحج والصـلاة وأركـان الإسـلام، ولسـنا نكفـره بمخالفة الاجمـاع، فـإن لنا نظـرة في تكفـير النظـام المنكر لأصل الاجمـاع، لأن الشـبه كثـيرة في كـون الاجمـاع حجة قاطعة وإنما الاجمـاع عبـارة عن التطـابق على رأي نظـري وهـذا الـذي نحن فيه تطابق على الأخبار غير محسوس، وتطابق العدد الكبير على الأخبار غير محسوس على سبيل التواتر الموجب للعلم الضروري، وتطـابق أهل الحق والعقد على رأي واحد نظري لا يـوجب العلم إلا من جهة

الشرع ولذلك لا يجوز أن يستدل على حدوث العـالم بتـواتر الأخبـار من النظار الذين حكموا به، بل لا تواتر إلا في المحسوسات.

الرتبة السادسة: أن لا يصرح بالتكذيب ولا يكذب أيضاً أمراً معلومـاً على القطع بالتواتر من أصـول الـدين ولكن منكر ما علم صـحته إلا الاجماع، فأما التواتر فلا يشهد له كالنظام مثلاً، إذ أنكر كون الاجماع حجة قاطعة في أصله. وقـال: ليس يـدل على اسـتحالة الخطأ على أهل الاجماع دليل عقلي قطعي ولا شرعي متواتر لا يحتمل التأويل، فكلما تستشـهد به من الأخبـار والآيـات له تأويل بزعمـه، وهو في قوله خـارق لإجمـاع التـابعين؛ فإنا نعلم إجمـاعهم على أن ما أجمع عليه الصـــحابة حق مقطـــوع به لا يمكن خلافه فقد أنكر الإجمـــاع وخرق الإجماع وهذا في محل الاجتهاد، ولي فيه نظر، إذ الاشـكالات كثيرة في وجه كـون الاجمـاع حجة فيكـاد يكـون ذلك الممهد للعـذر ولكن لو فتح هذا الباب انجر إلى أمور شنيعة وهو أن قائلاً لو قـال: يجوز أن يبعث رسـول بعد نبينا محمد صـلى الله عليه وسـلم، فيبعد التوقف في تكفـيره ومسـتند اسـتحالة ذلك عند البحث تسـتمد من الاجماع لا محالة فـإن العقل لا يحيله وما نقل فيه من قولـه: لا نـبي بعدي ومن قوله تعالى: خاتم النبيين فلا يعجز هـذا القائل عن تأويله فيقـول: خـاتم النبـيين أراد به أولي العـزم من الرسـل، فـإن قـالوا النبيين عام، فلا يبعد تخصيص العام. وقوله لا نـبي بعـدي لم يـرد به الرسول، وفرق بين النبي والرسول والنـبي أعلى رتبة من الرسـول إلى غـير ذلك من أنـواع الهـذيان. فهـذا وأمثاله لا يمكن أن نـدعي اســتحالته من حيث مجـــرد اللفظ فإنا في تأويل ظـــواهر التشـــبيه قضينا باحتمالات أبعد من هذه ولم يكن ذلك مبطلاً للنصوص، ولكن الرد على هـذا القائل أن الأمة فهمت بالإجمـاع من هـذا اللفظ ومن قرائن أحواله أنه أفهم عدم نبي بعـده أبـداً وعـدم رسـول الله أبـداً وأنه ليس فيه تأويل ولا تخصـــيص فمنكر هـــذا لا يكـــون إلا منكر الإجماع، وعند هـذا يتفـرع مسـائل متقاربة مشـتبكة يفتقر كل واحد منها إلى نظـــر، والمجتهد في جميع ذلك يحكم بمـــوجب ظنه يقينـــاً وإثباتاً والغرض الآن تحرير معاقد الأصول الـتي يـاتي عليها التكفـير وقد نرجع إلى هذه المراتب السلتة ولا يعترض فرع إلا ويندرج تحت رتبة من هذه الرتب، فالمقصود التأصـيل دون التفصـيل. فـإن قيـل: السجود بين يدي الصـنم كفـر، وهو فعل مجـرد لا يـدخل تحت هـذه الروابـــط، فهل هو أصل آخر ؟ قلنـــا: لا، فـــإن الكفر في اعتقـــاده تعظيم الصـــنم، وذلك تكـذيب لرسـول الله صـلى الله عليه وسـلم

والقرآن ولكن يعـرف اعتقـاده تعظيم الصـنم تـارة بتصـريح لفظـه، وتارةً بالإشارة إن كان أخرسـاً، وتـارة بفعل يـدل عليه دلالة قاطعة كالسجود حيث لا يحتمل أن يكون السجود لله وإنما الصنم بين يديه كالحائط وهو غافل عنه أو غـــير معتقد تعظيمـــــه، وذلك يعــــرف بـــالقرائن. وهـــذا كنظرنا أن الكـــافر إذا صـــلى بجماعتنا هل يحكم باسـلامه، أي هل يسـتدل على اعتقـاد التصـديق ؟ فليس هـذا إذن نظـــراً خارجـــاً عما ذكرنـــاه. ولنقتصر على هـــذا القـــدر في تعريف مـدارك التكفـير وإنما أوردنـاه من حيث أن الفقهـاء لم يتعرضـوا له والمتكلمون لم ينظـروا فيه نظـراً فقهيـاً، إذ لم يكن ذلك من فنهم، ولم ينبه بعضـهم بها لقـرب المسـألة من الفقهيـات، لأن النظر في الأسباب الموجبة للتكفير من حيث أنها أكاذيب وجهالات نظر عقلي، ولكن النظر من حيث أن تلك الجهـــالات مقتضـــية بطلان العصـــمة وإنما الخلود في النار نظر فقهي وهو المطلوب.

ولنختم الكتـــاب بهـــذا، فقد أظهرنا الاقتصـــاد في الاعتقـــاد وحـــذفنا الحشو والفضـــول المســـتغنى عنـــه، الخـــارج من أمهـــات العقائـــد، وقواعدها، واقتصرنا من أدلة ما أوردناه على الجلي الواضح الذي لا تقصر أكـثر الأفهـام عن دركـه، فنسـأل الله تعـالى ألا يجعله وبـالاً علينا، وأن يضعه في ميزان الصالحات إذا ردت إلينا أعمالنا، والحمد لله رب العـــالمين وصـــلى الله على محمد خـــاتم النبـــيين وعلى آله وسلم تسليماً كثيراً آمين.

تم الكتاب بحمد الله وفضله، نرجو من القاري الكريم أن لا يبخل علينا بملحظاوته القيمة.
مع تحيات موقع الفلسفة الإسلامية
شارك في هذا الانجاز: محمد حزين في ايلول (سبتمر) 2002م

عودة إلى موقع الفلسفة الإسلامية - موقع الأمام الغزالي